کلیاتِ پریم چند

21

مُرتّبہ
مدن گوپال

قومی کونسل برائے فروغِ اردو زبان، نئی دہلی

کلیاتِ پریم چند

21

متفرقات

مرتبہ

مدن گوپال

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان
وزارتِ ترقی انسانی وسائل (حکومتِ ہند)
ویسٹ بلاک 1، آر۔کے۔ پورم، نئی دہلی۔110066

Kulliyat-e-Premchand-21

Edited by : Madan Gopal

Project Assistant : Dr. Raheel Siddiqui

سنہ اشاعت : اپریل، جون 2003شک 1925

پہلا اڈیشن : 1100

قیمت : 115/-

سلسلہ مطبوعات : 1086

کمپوزنگ : اُردو بک ریویو، نئی دہلی

ISBN. 81-7587-003-6

ناشر: ڈائرکٹر، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ویسٹ بلاک۔1، آر.کے. پورم، نئی دہلی 110066

طابع : لاہوتی پرنٹ ایڈز، 1397 پہاڑی املی، بازار ٹیا محل، جامع مسجد، دہلی-110006

پیش لفظ

ایک عرصے سے ضرورت محسوس کی جارہی ہے کہ پریم چند کی تمام تصانیف کے مستند اڈیشن منظرِعام پر آئیں۔ قومی اردو کونسل پریم چند کی تمام تحریروں کو ''کلیات پریم چند'' کے عنوان سے 22 جلدوں میں ایک مکمل سِٹ کی صورت میں شائع کررہی ہے۔ ان جلدوں میں پریم چند کے ناول، افسانے، ڈرامے، خطوط، تراجم، مضامین اور اداریے بہ اعتبار اصناف یکجا کیے جارہے ہیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے :

ناول : جلد 1 سے جلد 8 تک، افسانے : جلد 9 سے جلد 14 تک،

ڈرامے : جلد 15 و جلد 16، خطوط : جلد 17،

متفرقات : جلد 18 سے جلد 20 تک، تراجم : جلد 21 و جلد 22

''کلیاتِ پریم چند'' میں متون کے استناد کا خاص خیال رکھا گیا ہے۔ مواد کی فراہمی کے لیے اہم کتب خانوں سے استفادہ کیا گیا ہے۔ حسبِ ضرورت پریم چند کے ماہرین سے بھی ملاقات کرکے مدد لی گئی ہے۔

کلیات کو زمانی اعتبار سے ترتیب دیا گیا ہے۔ سن اشاعت اور اشاعتی ادارے کا نام شائع کرنے کا التزام بھی رکھا گیا ہے۔

''کلیات پریم چند'' کی یہ جلدیں قومی اردو کونسل کے ایک بڑے منصوبے کا نقش اول ہیں۔ اس پروجکٹ کے تحت اردو ادب کے ان ادبا و شعرا کی کلیات شائع کی جائیں گی جو کلاسیکی حیثیت اختیار کرچکی ہیں۔ پریم چند کی تحریروں کو یکجا کرنے کی اس پہلی کاوش میں کچھ خامیاں اور کوتاہیاں ضرور راہ پاگئی ہوں گی۔ اس سلسلے میں قارئین کے مفید مشوروں کا خیر مقدم ہے۔

اگر پریم چند کی کوئی تحریر/ تحریریں دریافت ہوتی ہیں تو آئندہ ایڈیشنوں میں انھیں شامل کیا جائے گا۔

اردو کے اہم کلاسیکی ادبی سرمایے کو شائع کرنے کا منصوبہ قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کی ترجیحات میں شامل ہے۔ ان ادبی متون کے انتخاب اور ان کی اشاعت کا فیصلہ قومی اردو کونسل کے ادبی پینل نے پروفیسر شمس الرحمن فاروقی کی سربراہی میں کیا۔ ادبی پینل نے اس پروجکٹ سے متعلق تمام بنیادی امور پر غور کرکے منصوبے کو تکمیل تک پہنچانے میں ہماری رہنمائی کی۔ قومی اردو کونسل ادبی پینل کے تمام ارکان کی شکرگزار ہے۔ "کلیات پریم چند" کے مرتب مدن گوپال اور پروجکٹ اسسٹنٹ ڈاکٹر رحیل صدیقی بھی شکریے کے مستحق ہیں کہ انھوں نے پریم چند کی تحریروں کو یکجا کرنے اور انھیں ترتیب دینے میں بنیادی رول ادا کیا۔

امید ہے کہ قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کی دیگر مطبوعات کی طرح "کلیاتِ پریم چند" کی بھی پذیرائی ہوگی۔

ڈاکٹر محمد حمیداللہ بھٹ
ڈائرکٹر
قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان
وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومتِ ہند،
نئی دہلی

فہرست

دیباچہ

منشی پریم چند پہلے اردو ادیب ہیں جنھوں نے اردو ادب میں ہندوستان کی عام زندگی کی ترجمانی کی۔ ان کی تحریریں ایک سماجی معنویت رکھتی ہیں۔ انھوں نے آزادی حب الوطنی اور انسانی دوستی کو اپنی تصانیف کا موضوع بنایا۔

پریم چند کے ناولوں اور افسانوں کو شہرت ملی۔ مگر اردو صحافت سے مسلسل چھتیس سالوں کے ان کے تعلقات کو محققین نے اتنی اہمیت نہیں دی، جتنی ضرورت تھی۔

پریم چند نے اندر ناتھ مدان کو ایک خط میں لکھا تھا کہ وہ کبھی جرنلسٹ نہیں تھے۔ حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے۔ اپنے ہی خط میں پریم چند نے یہ بھی لکھا تھا کہ ''جب میں سرکاری ملازم تھا تو فرصت کے وقت کچھ نہ کچھ لکھتا رہتا تھا۔ میرا پہلا مضمون 1900ء میں شائع ہوا اور پہلا ناول 1903ء میں۔'' پریم چند کے پہلے مضمون کا موضوع کیا تھا اور یہ کہاں شائع ہوا اس کی جانکاری آج دستیاب نہیں ہے۔ 1899ء میں وہ چنار کے ایک اسکول میں ماسٹر ہوگئے تھے۔ اس جگہ سے 'اخبار چنار' نام کا ایک رسالہ نکلتا تھا۔ اس کے مدیر بال مکند گپت تھے جو یہاں سے چھٹی ملنے کے بعد لاہور کے مشہور اخبار کوہ نور کے مدیر ہوگئے تھے۔ یہ اخبار 1900ء میں شائع ہوا کرتا تھا۔ اس کی فائلیں تو اب دستیاب نہیں ہیں مگر نیشنل آرکائیوز کی ''نیٹو نیوز پیپرز'' کی فائلوں میں اس رسالہ کا ذکر ملتا ہے۔ پریم چند کا رجحان صحافت کی طرف تھا اور قیاس کیا جاسکتا ہے کہ انھوں نے اس رسالہ سے ضرور تعلق پیدا کیا ہوگا۔ اودھ اخبار کو بھی کچھ مضامین بھیجے تھے جو شائع نہیں ہوئے۔

دھنپت رائے کا پہلا مضمون آلیور کروم ویل تھا۔ یہ بنارس کے آواز خلق کے 4-9-03 کے شمارے میں شائع ہوا تھا (اسی رسالہ میں اسرار معابد کی پہلی چار قسطیں

شائع ہوئی تھیں) اسی رسالہ میں سودیشی تحریک پر بھی ایک مضمون شائع ہوا۔ رسالہ زمانہ (کانپور) میں ''دیشی اشیاء کو کیوں کر فروغ ہوسکتا ہے'' شائع ہوئے۔ خاندان مشترکہ پر مضمون مولانا حسرت موہانی کے اردو معلی میں شائع ہوا۔

کلیاتِ پریم چند کی افسانوں سے تعلق رکھنے والی جلدوں میں بتلایا گیا ہے کہ بیسویں صدی کے شروع میں انگریزی سرکار کی نظروں میں کسی بھی ہندوستانی کے دل میں حب الوطنی کا جذبہ سیڈیشن کی نشانی تھا۔ جب ہمیر پور کے برٹش کلکٹر کو پتہ چلا کہ ان کے علاقہ کے ایک اسکول ماسٹر دھنپت رائے نے سوز وطن نام کی ایک کتاب لکھی ہے جس میں حب الوطنی کے پانچ افسانے شائع ہوئے ہیں تو دھنپت رائے کو طلب کیا گیا۔ کلکٹر صاحب نے پوچھا کیا مصنف نواب رائے کے نام سے شائع ہوئی کتاب سوز وطن تم نے لکھی ہے۔ دھنپت رائے نے قبول کیا ''صاحب نے ایک ایک کہانی کا مطلب پوچھا'' اور آخر میں بگڑ کر کہا ''تمھاری کہانیوں میں سیڈیشن بھرا ہوا ہے۔ اپنی خوش قسمتی سمجھو کہ انگریزی راج میں ہو۔ اگر مغلوں کا راج ہوتا تو تمھارے دونوں ہاتھ کاٹ دیے جاتے۔ تم نے انگریزی راج کی ہتک کی ہے۔'' فیصلہ یہ ہوا کہ ''سوز وطن کی ساری جلدیں سرکار کے حوالے کردوں اور صاحب کی اجازت کے بغیر کچھ نہ لکھوں۔'' ''میں نے سوچا چلو سستے چھوٹے۔ ایک ہزار کاپیاں چھپی تھیں، ابھی مشکل سے تین سو بکیں تھیں۔ باقی سات سو کاپیاں میں نے زمانہ پریس سے منگوا کر صاحب کی خدمت میں پیش کردیں۔ میں نے سوچا تھا بلا ٹل گئی۔ مگر افسروں کی اتنی آسانی سے تسلی نہ ہوسکی۔''

یہ واقعہ 09-1908ء کا ہے کچھ ہی دن پہلے دھنپت رائے نے ایک مضمون ''زمانہ'' کو بھیجا تھا اِس کا عنوان تھا ''صوبۂ متحدہ میں پرائمری تعلیم۔'' اس مضمون میں بھی حب الوطنی کا جذبہ غالب تھا۔ زمانہ کے مئی 1909ء کے شمارے میں شائع اس مضمون میں نواب رائے نے مشہور صحافی سنت نہال سنگھ کے کلکتہ کے ماڈرن ریویو میں شائع مضمون کو لے کر صوبہ متحدہ میں پرائمری اسکولوں کی خستہ حالت پر افسوس ظاہر کیا تھا اور لکھا تھا۔ ''اسے پڑھ کر ہمیں حیرت بھی ہوئی اور مایوسی بھی۔ حیرت اس لیے کہ تہذیب کی جو آسانیاں اور اسباب امریکہ کے اس گاؤں میں ہیں، وہ ہندوستان کے

بڑے بڑے شہروں کو نصیب نہیں ہیں اور مایوسی اس لیے کہ شاید ہندوستان کی قسمت میں ترقی کرنا لکھا ہی نہیں ہے۔ دو ہزار آبادی کا موضع اور اس کی عمارات، اس کے کتب خانے، اس کی لیبوریٹری پر ہندوستان کا کوئی کالج ناز کرسکتا ہے۔ ہندوستان کے بھی کبھی ایسے نصیب ہوں گے؟"

صوبۂ متحدہ کے تعلیم کے محکمے کے افسروں نے نواب رائے کے اس مضمون کو پڑھا تو اس کے مصنف کو وارننگ دینے کی کاروائی شروع ہوئی۔ دھنپت رائے عرف نواب رائے کو بتلایا گیا کہ کلکٹر صاحب نے جو روک لگائی تھی وہ صرف افسانوں پر ہی نہیں ہر طرح کی تصنیفات پر تھی۔

13رمئی 1909ء کے خط میں دھنپت رائے نے دیا نرائن نگم کو لکھا "دوبارہ یاد دہانی ہوئی ہے کہ تم نے معاہدہ میں گو اخباری مضامین نہیں لکھے مگر اس کا منشا ہر قسم کی تحریر سے تھا۔ گویا میں کوئی مضمون، خواہ کسی موضوع پر ہاتھی دانت پر ہی کیوں نہ لکھوں مجھے پہلے جناب فیضیاب کلکٹر صاحب بہادر کی خدمت میں پیش کرنا پڑے گا یہ تو میرا روز کا دھندا ٹھہرا۔ ہر ماہ ایک مضمون صاحب والا کی خدمت میں پہنچے گا تو وہ سمجھیں گے میں اپنے فرائض سرکاری میں خیانت کرتا ہوں اور زیادہ کام میرے سر تھوپا جائے گا۔"

نگم کو یہ بھی عرض کیا گیا کہ "میرا مضمون کتابت کرانے کے بعد منشی چراغ علی کو دے دیا کریں گے۔"

اپنے خط میں دیا نرائن نگم کو صاف لکھا تھا "کچھ دنوں کے لیے نواب رائے مرحوم ہوئے۔ ان کے جانشین کوئی اور صاحب ہوں گے۔"

مارچ 1910ء کے زمانہ میں ایک افسانہ "گناہ کا اگنی کنڈ" شائع ہوا۔ مصنف کا نام دیا گیا۔ "افسانہ کہن" پانچ مہینے بعد نواب رائے کا ایک افسانہ رانی سارندھا شائع ہوا،مصنف کا نام نہیں دیا گیا۔

نگم نے دوسرا قلمی نام "پریم چند" دیا۔ اکتوبر 1910ء کو دھنپت رائے نے نگم کو لکھا "پریم چند اچھا نام ہے۔ مجھے بھی پسند ہے۔ افسوس صرف یہ ہے کہ پانچ چھ سال میں نواب رائے کو فروغ دینے کی جو محنت کی گئی وہ سب بیکار ہوگئی یہ حضرت قسمت

کے ہمیشہ لنڈورے رہے اور شاید رہیں گے۔"

ایک دلچسپ بات یہ ہے جس موضوع (خواہ ہاتھی دانت ہی کیوں نہ ہو) کا ذکر دھنپت رائے نے نگم کو لکھے خط میں کیا، اسی موضوع پر ایک مضمون نواب رائے کے نام سے علی گڑھ کے اردو معلّٰی میں شائع ہوچکا تھا۔ (یہ کسی مجموعہ میں شامل نہیں کیا گیا۔ کلیات کی اس جلد میں پیش ہے۔) دھنپت رائے لاہور کے آزاد اور علی گڑھ کے اردو معلّٰی میں تو لکھتے ہی تھے جب کوئی نیا رسالہ نکلتا وہ اس میں لکھنا شروع کردیتے۔

الٰہ آباد سے ادیب نکلا، لاہور سے کہکشاں، تہذیب نسواں اور پھول، ہمایوں بھی، لکھنو سے الناظر اور صبح امید۔ نواب رائے کے نام سے وہ رسائل میں بھی لکھتے، مگر انھیں عام طور پر افسانے ہی بھیجتے تھے۔ جب زمانہ کانپور سے 1903ء میں شروع ہوا تو اس میں وہ مسلسل لکھنے لگے۔ اس کے مدیر دیا نرائن نگم سے پریم چند کے نزدیکی تعلقات ہوگئے۔ گو نگم ان سے دو سال چھوٹے تھے مگر پریم چند ان کی بڑے بھائی کی طرح عزت کرتے تھے۔ جب نگم نے آزاد نکالنا شروع کیا تو وہ اس میں بھی لکھنے لگے۔ نگم سے ان کا تعلق اتنا گہرا تھا کہ انھوں نے 1906ء میں زمانہ میں اعلان شائع کردیا کہ "نواب رائے اب زمانہ کے ایڈیٹوریل اسٹاف میں شامل ہوگئے ہیں۔" زمانہ اور آزاد کے لیے وہ ایک کالم رفتار زمانہ بھی لکھتے تھے۔

دھنپت رائے کی تمنا تھی کہ نگم کی طرح ان کا بھی اپنا پریس ہو۔ اپنا رسالہ ہو اور پبلشنگ کا کام کریں۔ جب دیا نرائن نگم نے پوچھا۔ کیا وہ جنگ عظیم کے بارے میں اخبار کے مدیر بننا چاہیں گے تو انھوں نے اس لیے انکار کردیا کہ یہ کام جنگ کے سلسلے میں اردو اخبار کا تھا جس کا مطلب تھا مترجم کا کام۔ دھنپت رائے کے مطابق مدیر کا کام بہت ذمہ دارانہ ہونا چاہیے۔ ایک افسانہ میں انھوں نے اس کی تشریح کی اور لکھا "اخبار کا ایڈیٹر ہمیشہ قوم کا خادم ہوتا ہے اور وہ جو کچھ دیکھتا ہے تو وسیع النظری سے اور جو کچھ سوچتا ہے، اس پر قومیت کی مہر لگی ہوتی ہے۔ ہمیشہ قومی خیالات کے وسیع فضا میں گھومتے رہنے سے شخصی اہمیت کا دائرہ اس کی نگاہ میں تنگ ہوجاتا ہے۔ اور وہ شخصیت کو حقیر اور ناقابل توجہ خیال کرنے لگتا ہے۔ شخصیت کو قومیت پر قربان کرنا اہم ترین ہے۔ حتیٰ کہ اکثر وہ اپنی ذات قوم پر نچھاور کردیتا ہے۔ اس کی زندگی۔

عظیم اور اس کا معیار، پاکیزہ ہوتا ہے۔"

جب پریم چند نے 1921ء میں سرکاری عہدے سے استعفیٰ دیا تو گورکھپور سے ایک اردو اخبار نکالنا چاہتے تھے مگر وہاں سے ایک پرانے اخبار نے دوبارہ اشاعت کا اعلان کردیا۔ پریم چند نے بعد میں بنارس میں اپنا سرسوتی پریس لگایا۔ اس میں صرف ہندی کا کام شروع کیا۔ اردو میں بھی اشاعت کا ارادہ تھا۔ مگر یہ ممکن نہیں ہوا۔

حالانکہ ہندی ادب اور صحافت سے ان کا تعلق نزدیکی تھا۔ اس سے قبل پریم چند اردو میں ہی لکھتے تھے۔ ہم خرما ہم ثواب کا ہندی ترجمہ پریما کے عنوان سے کیا۔ جب 'سوز وطن' شائع ہوئی تو ایک کاپی ہندی کے مشہور رسالہ سرسوتی کے ایڈیٹر کو تبصرے کے لیے بھیجی۔ ایک بار نگم کو لکھا کہ وہ انھیں زمانہ کے ہندی ایڈیٹر سمجھ لیں۔ یہی نہیں بھارتندو ہرشچندر، کشیو، بہاری، کالی داس وغیرہ پر مضامین بھی لکھے۔ کچھ مضامین اس شمارے میں شامل ہیں۔ ہندو فن حکمت، قدیم ہندو علم ریاضی، ہندو تہذیب اور رفاہ عام وغیرہ پر مضامین شائع ہوئے۔ سودیشی تحریک اور زراعتی ترقی کیسے ہوسکتی ہے ان پر بھی۔

پریم چند کو سیاست میں بڑی دلچسپی تھی۔ روس اور جاپان میں جنگ، ترکی میں آئین، پلیٹو کی ریپبلک کا تبصرہ وغیرہ۔ تاریخ میں خاص دلچسپی تھی، تاریخ وہ پڑھاتے بھی تھے۔ ان کا مضمون دارا شکوہ کا دربار اس شمارے میں شامل ہیں۔ ادب، شاعری، آرٹ، مصوری پر بھی مضامین لکھے مگر سوانحی مضمونوں کی اہمیت زیادہ تھی۔ کیوں کہ پریم چند کا عقیدہ تھا کہ حب الوطنی کو بڑھانے کے لیے مشہور تنظیموں کے کارکنوں کی سوانح پیش کی جائیں۔ اکبر، مان سنگھ، ٹوڈرمل، رانا پرتاپ، رانا جنگ بہادر، رنجیت سنگھ، گوپال کرشن بھنڈارکر، گوکھلے وغیرہ۔ یہ سوانحی مضامین باکمالوں کے درشن کے عنوان سے ٹیکسٹ بک کمیٹی کو پیش کیا گیا تاکہ یہ اسکول کی جماعتوں کے لیے منظور ہو۔ جب یہ کتاب منظور نہیں ہوئی تو سوچا شاید اس لیے منظور نہیں ہوئی کیونکہ اس کی منظوری کے وقت مسلمان مشاہیر نہیں تھے۔ کچھ مشاہیر کی جگہ سید احمد خاں، بدر الدین طیب جی، عبدالحلیم شرر اور وحید الدین سلیم کی سوانح کو شامل کیا گیا۔ یہ کتاب منظور ہوئی اور کئی سال تک اسکولوں میں پڑھائی جاتی رہی مگر اب اس کی کوئی کاپی دستیاب نہیں ہوسکی۔

خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ اور جناب مانک ٹالا کی مدد سے ان سوانحوں کو اکٹھا کیا جا سکا۔ جو اس شمارے میں شامل کیا ہے۔

پریم چند کے اردو مضامین کا سلسلہ ان کی وفات تک چلتا رہا۔ وفات سے کچھ ماہ قبل انھوں نے ترقی پسند ادیبوں کی لکھنؤ کانفرنس میں صدارتی خطبہ اردو میں پیش کیا تھا۔ وفات سے ایک ماہ قبل مہاجنی تمدن پر ایک مضمون کلیم میں لکھا۔

سرکاری نوکری سے استعفیٰ دینے کے بعد وہ زیادہ تر ہندی میں لکھتے تھے۔ ہندی میں مضامین کی شروعات تو کانپور کے مشہور اخبار پرتاب سے ہوئی تھی۔ بعد میں رسالہ مریادا کے مدیر رہے۔ 1927ء میں انھیں ماہنامہ مادھوری کا معاون مدیر تعینات کیا گیا پھر انھوں نے اپنا ماہوار ہنس نکالا جو سرسوتی پریس سے شائع ہوا۔ تین سال بعد جاگرن بھی نکالنا شروع کیا۔ ان سارے ہی رسائل میں پریم چند مضامین، ایڈیٹوریل نوٹس، تبصرے وغیرہ لکھتے رہے۔

اردو اور ہندی میں ان کا صحافتی وقفہ چھتیس برسوں کا ہے۔ پریم چند کے چھوٹے فرزند امرت رائے نے مختلف رسائل کی پرانی فائلوں سے ان کے بہت سے مضامین اکٹھے کیے۔ 1920ء تک کے اردو مضامین کو وِودھ پرسنگ کی پہلی جلد میں پیش کیا۔ ہندی رسائل سے ان کی تخلیقات کو وِودھ پرسنگ کی دوسری اور تیسری جلدوں میں پیش کیا ہے۔ یہ بہت ہی مشکل کام تھا مگر امرت رائے نے جس لگن سے اسے پورا کیا اس کے لیے اردو اور ہندی ادب ان کا شکر گزار رہے گا۔

وودھ پرسنگ کے حصہ اول میں امرت رائے نے اٹھائیس مضامین پیش کیے تھے۔ ان سب مضامین کو اس جلد میں شامل کیا گیا ہے۔ ان کے علاوہ چالیس اور مضامین اکٹھے کیے گئے ہیں جو یہاں پیش کیے جا رہے ہیں۔ کچھ مضامین تو وہ ہیں جن کی تلاش امرت رائے اور بعد میں کمل کشور گوئنکا نے کی مگر انھیں کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ کچھ ایسے مضامین بھی ہیں، جن کے بارے میں ابھی تک محققین کو علم نہیں تھا۔

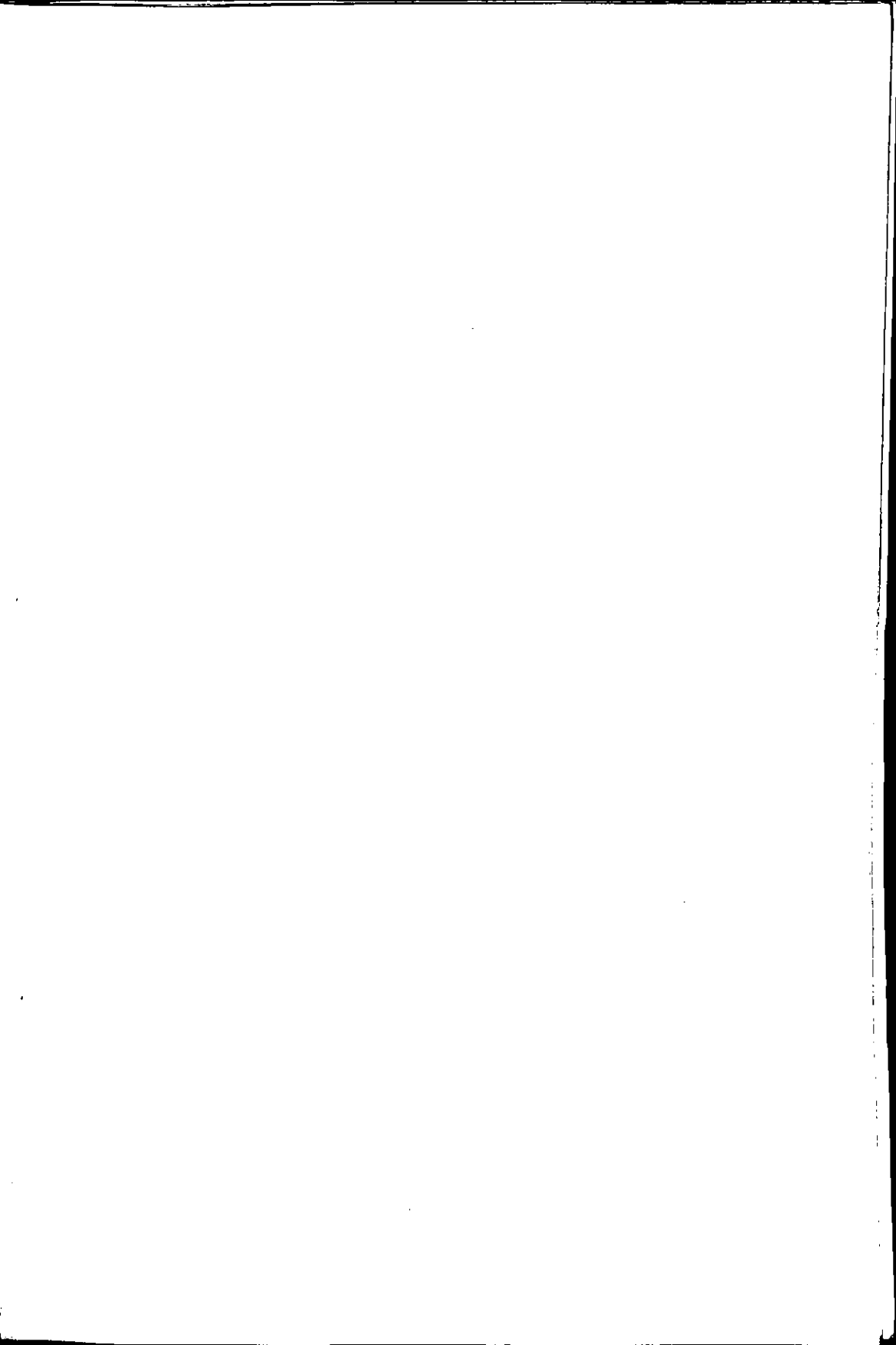
کلیات کی اس جلد میں صرف وہی مضامین یا تبصرے پیش کیے جا رہے ہیں جنھیں منشی جی نے اردو میں لکھا تھا۔ ان کی تعداد ستر سے زیادہ ہے۔ امرت رائے نے وِودھ پرسنگ کے حصہ اول میں اردو مضامین کو ہندی میں پیش کیا تھا۔ ''حالانکہ ہندی

پیش کرتے وقت اس بات کا دھیان رکھا گیا کہ منشی جی کی زبان اور طرز تحریر کی پوری حفاظت کی جائے اور صرف وہی الفاظ یا خیال بدلے جائیں جن کے بغیر کام نہ چلتا ہو۔'' اس جلد کے لیے ہم نے مضامین کے اوریجنل متن حاصل کرنے کی کوشش کی۔ سودیشی تحریک بنارس کے آواز خلق میں شائع ہوا تھا۔ اس اخبار کی فائلیں اب دستیاب نہیں ہوسکیں اس لیے اس مضمون کو وودھ پرسنگ حصہ اول سے لیا گیا ہے۔

پریم چند کے دو مضامین ملکانہ راجپوتوں کی شدھی اور پیارے لال شاکر کا کالی داس کے رتو سنگھار کے ترجمے بحث و مباحثہ کے موضوع بن گئے تھے۔ اس بحث و مباحثہ میں پریم چند کے دوستوں نے بھی شرکت کی تھی۔ ان کے باہمی تعلق کے مدنظر ہم نے کچھ مضامین یا اقتباسات اس جلد میں پیش کیا ہے۔

پریم چند نے ہندوستانی اکادمی الہ آباد کے لیےاپنے ہم عصر ڈاکٹر گوری شنکر ہیرا چند اوجھا کے تین لکچروں کا اردو میں ترجمہ کیا تھا۔ عنوان تھا ''قرون وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب'' یہ آسانی کے ساتھ دستیاب نہیں ہے۔ اس لیے انھیں اس جلد میں پیش کیا گیا ہے۔

کلیات کی اگلی دو جلدوں میں پریم چند کے ہندی میں لکھے مضامین، تبصرے، ایڈیٹوریل وغیرہ، جو ہنس، مادھوری اور جاگرن میں شائع ہوئے تھے اور جو وودھ پرسنگ کی دو جلدوں کے علاوہ ڈاکٹر کمل کشور گوئنکا کے پریم چند کا اپراپیہ ساہتیہ میں شائع ہوئے ہیں انھیں پیش کیا جا رہا ہے۔ کچھ مضامین ایسے بھی ہیں جو آج تک کسی مجموعے میں شائع نہیں ہوئے۔امید ہے یہ جلد قارئین کے لیے اہم ثابت ہوگی۔

مدن گوپال

ہنسی

(۱)

ایک مشہور فلاسفر کا مقولہ ہے کہ انسان ہنسنے والا مخلوق ہے۔ اور یہ بالکل صحیح ہے کیونکہ اقسام کی تعریف صرف امتیازات پر مبنی ہے اور انسان کی مخصوص صفت ہے۔ یوں تو انسانی قلب کی کیفیات اور جذبات گوناگوں ہوتے ہیں، مگر شادی اور غم کا رتبہ ان میں ممتاز ترین ہے۔ دیگر جذبات انھیں دونوں اقسام میں آجاتے ہیں۔ مثلاً حسرت، ندامت، تاسف، غصہ، نفرت، یہ سب غم کے ضمن میں آجائیں گے۔ علیٰ ہذا غرور، خود آرائی، ولاوری، عشق وغیرہ شادی کے ذیل میں۔ انسان کی زندگی انھیں دو متضاد جذبات میں منقسم ہے۔ خوشی کی ظاہری صورت ہنسی ہے۔ غم کی ظاہری صورت رونا، ہنسنے اور خوش رہنے کی آرزو عام ہے۔ رونے اور غم سے ہر کس و ناکس متنفر، ہنسنا اور رونا انسان کے خلقی اوصاف ہیں۔ کسبی نہیں، بچہ پیدا ہوتا ہے اور اس کے تھوڑے ہی دنوں بعد ایک خاموش تبسم اس کے چہرہ پر نمودار ہونے لگتا ہے۔ دیگر جذبات سن تمیز کے ساتھ پیدا ہوتے جاتے ہیں۔

بعض علما نے یہ تحقیق کرنے کی کوشش کی ہے کہ بعض حیوانات بھی ہنسنے میں انسان کے شریک ہیں اور یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ وہ باآواز ہنسی نہیں ہنس سکتے۔ مگر جو محرکات انسان کے دل میں ہنسی پیدا کرتے ہیں ان میں کسی نہ کسی حد تک وہ بھی ضرور شریک، ہیں۔ کتا اپنے آقا کو جب کئی دن کے بعد دیکھتا ہے تو دم ہلاتا ہوا اس کے نزدیک چلا جاتا ہے بلکہ اس کے بدن پر چڑھنے کی کوشش کرتا ہے اور ایک قسم کی آواز اس کے منہ سے نکلنے لگتی ہے ۔ جن کتوں کو گیند اٹھا لانے کی تعلیم دی جاتی ہے تو وہ

گیند اٹھاتے وقت کبھی کبھی خود ہی اپنے پیروں سے گیند کو اور آگے ڈھکیل دیتے ہیں۔ جب کئی کتے ساتھ کھیلنے لگتے ہیں تو ان کی چہل اور شرارت کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔ جن لوگوں نے ان کتوں کے چہروں کو غور سے دیکھا ہے وہ کہتے ہیں کہ آنکھوں میں ایک فتنہ پرواز جھلک رخساروں کا سکڑنا اور دانتوں کا باہر نکلنا جو ہنسی کے لوازمات ہیں۔ یہی سب علامتیں ایک نہایت خفیف صورت میں کتوں کے چہرے بھی نمودار ہوجاتی ہیں۔ کبھی کبھی کتے محض مرغیوں کو ڈرانے کے لیے اڑایا کرتے ہیں، بلی ایک بہت فتین جانور ہے مگر وہ بھی چوہوں کو کھلاتے وقت اپنی خلقی ظرافت کا اظہار کرتی ہے اور بندروں کی تب سے تو کتنے ہی علما حیوانات کا یقین ہے کہ وہ ہنستے بھی ہیں اور تمسخر کا بھی احساس رکھتے ہیں۔ اگر بندر کو منہ چڑآؤ تو وہ کتنا جھلاتا ہے اگر اس کے چھیڑنے کے لیے اس کے ساتھ تمسخر کرو تو وہ ناراض ہوتا ہے۔ اسے یہ پسند نہیں کہ کوئی اس کا مذاق اڑائے۔ غرض کتے، بلی، بندر کی ہنسی خاموش بے آواز ہوتی ہے۔ مگر ان میں ظرافت کا احساس ہوتا ہے۔

بچہ کی ہنسی بھی ابتداءً بے آواز اور کسی قدر حیوانات سے ملتی ہوتی ہے۔ مگر عمر کے دوسرے ماہ میں اس میں پھیلاؤ اور تیسرے ماہ میں آواز پیدا ہوتی ہے۔ تب اسے گدگداؤ تو کھلکھلاتا ہے اور دوسروں کو دیکھ کر ہنستا ہے۔ گدگدانے سے ہنسی کیوں آتی ہے۔ اس کی بھی بعض علما نے تشریح کی ہے۔ ایک پروفیسر کا خیال ہے کہ جب انسان ارتقا کی ابتدائی حالت میں تھا اس وقت ماں بچہ کے جسم پر سے مکھیاں اڑانے یا دوسرے کیڑوں کو بھگانے کے لیے اسی طرح ہاتھ پھیرتی تھی جس طرح آج کل گائیں اپنے بچوں کو چاٹتی ہیں۔ اسی طرح ہاتھ پھیرنے سے بچہ کو بہت کچھ ہوسکتا تھا۔

چنانچہ آج کل بھی جب نرمی سے جسم پر ہاتھ پھیرا جاتا ہے تو اسی طور پر انسان کو وہی آرام یاد آتا ہے اور وہ ہنسنے لگتا ہے۔ یہ خیال صحیح ہو یا غلط، مگر انسان کی ہنسی کی ارتقا اس کی انسانیت کے ساتھ ہی ہوتی ہے۔ ایک لطیف بات ہے، ہونٹ یا جسم کی ایک ذراسی حرکت انسان کو گھنٹوں ہنساتی ہے۔

وحشی قومیں بلوغ جذبات کے اعتبار سے بہت کچھ بچوں سے ملتی ہیں۔ چنانچہ ان کی ہنسی بھی بچوں کی ہنسی سے مشابہ ہوتی ہے۔ بچے کبھی کبھی خواہ مخواہ ہنستے ہیں ان کی

ہنسی شرم و لحاظ کی پرواہ نہیں کرتی۔ وحشیوں کی بھی یہی کیفیت ہے۔ مہذب لوگ اپنی ہنسی کو بہت ضبط کرتے ہیں مگر وحشیوں میں یہ وصف کہاں۔ وہ جب ہنستے ہیں تو خوب کھل کر، خوب قہقہے لگاتے ہیں۔ تالیاں بجاتے ہیں۔ چوتڑ پیٹنے لگتے ہیں، اور ناچتے ہیں۔ یہاں تک کہ کبھی کبھی ان کی آنکھوں سے آنسو بہنے لگتے ہیں۔ شادی مرگ چاہے ایک قدم اور آگے بڑھا ہوتا ہو کوئی غیر مانوس چیز دیکھ کر وہ خوب ہنستے ہیں۔ جزیرہ بورنیو میں ایک مشنری کو پیانو بجاتے دیکھ کر وہاں کے وحشی سامعین ہنستے ہنستے لوٹ گئے۔ اسی طرح گھڑی کی کٹ کٹ کی آواز پر وحشیوں میں حیرانی پیدا ہوتی ہے۔ مہذب آدمیوں کی ایک ایک حرکت ان کی خندہ زنی کا سامان ہے ان کے کپڑے ان کا منہ ہاتھ دھونا یہ سب باتیں انھیں غیر مانوس معلوم ہوتی ہیں۔ اور یہ غیر مانوسیت ہنسی کے خاص متحرکات میں ہے۔ ایک بار ایک حبشی سردار انگلستان میں پہنچا اور ایک کارخانہ کی سیر کرنے کے لیے چلا۔ منیجر نے ازراہ کرم اسے کارخانہ کو دکھانا شروع کیا۔ اتفاق سے ایک جگہ ان کا کوٹ کسی چرخی کی رو میں آگیا۔ اور بیچارے منیجر صاحب کوٹ کے ساتھ دو تین چکر کھا گئے۔ ملازموں نے دوڑ کر کسی طرح ان کی جان بچائی مگر حبشی سردار ہنستے ہنستے لوٹ گیا۔ اس نے سمجھا کہ منیجر صاحب نے اسے تماشہ دکھلانے کے لیے قلابازیاں کھائیں اور اس واقعہ کے بعد وہ جب تک انگلستان میں رہا اس نے کئی بار منیجر صاحب سے وہ ہی دلچسپ تماشہ دکھانے کا تقاضہ کیا۔ بعض غیرمہذب قوموں میں رئیسوں کے دربار میں اب بھی مسخرے رکھے جاتے ہیں۔

زمانہ قدیم میں درباری مسخروں کا رواج ہندوستان اور یورپ میں عام تھا۔ حتی کہ وہ دربار کا زیور سمجھے جاتے تھے۔ ان کے بغیر دربار بے رونق رہتا تھا اس تہذیب کے دور میں بھی وہ ہی رواج ایک دوسری صورت میں موجود ہے جسے تھیٹروں میں دیکھ سکتے ہیں۔ اسکیمو ایک جنگلی قوم ہے ان کے یہاں رواج ہے کہ جب کسی مقدمہ کا فیصلہ ہونے لگتا ہے تو ہر دو مخالف فریق کے آدمی فریق ثانی کو مغلظات سنانا شروع کرتے ہیں۔ کبھی کبھی منظوم گالیاں دی جاتی ہیں حاکم اجلاس اور دیگر تماشائی ان اشعار پر خوب ہنستے ہیں۔ اور بالآخر اسی فریق کی فتح ہوتی ہے جو مغلظات کی گندگی اور بے شرمی کے اعتبار سے ناظرین کو زیادہ خوش کردے۔ انصاف کا اچھا معیار نکالا ہے۔ ایسے ملک میں

گالیاں بکنا یقیناً قانون دانی سے اچھا اور مفید مشغلہ ہے اور کاش ہمارے وطن کے کنجرے اور بھٹیارے وہاں پہنچ جائیں تو یقین ہے کہ انھیں کسی عدالت میں ہار نہ ہو۔ ابھی کسی عالم حیوانات نے تحقیق نہیں کی مگر ہنسی اور بے شرمی میں کوئی تعلق اسباب ضرور ہے۔ ہندوستان میں شادی بیاہ میں دعوتوں میں غلیظ اور شرمناک اور بے حیانہ گالیاں گانے کا رواج کتنا مذموم مگر کتنا عام اور مقبول ہے۔ حتی کہ کتنے ہی حضرات کو گالیوں کے بغیر بیاہ کا لطف ہی نہیں آتا اور جب تک کانوں میں صدائے غلیظ نہیں آتی کھانے کی طرف طبیعت کو کامل رغبت نہیں ہوتی۔

ہر ایک ملک یا قوم کا لٹریچر اس ملک کے بہترین جذبات اور خیالات کا مجموعہ ہوتا ہے اور حالانکہ کسی قوم کے لٹریچر میں ظرافت کو وہ رتبہ نہیں دیا جائے گا جس کا وہ اپنی عمومیت کے اعتبار سے مستحق ہے اور جذبات عشق کو اس پر تمام تر ترجیح دی جاتی ہے جو ایک محدود جذبہ ہے اور جس کا اثر انسانی زندگی کے ایک خاص جزو تک مخصوص ہے۔ تاہم یہ یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ ان کا اثر ہر ایک لٹریچر پر نمایاں ہے اور چونکہ ہنسنے ہنسانے کی خواہش ہر دل میں رہتی ہے۔ ظریفانہ تصانیف مطبوع بھی ہوتی ہیں۔ انگریزی میں شیکسپیئر کا مسخرہ پن فالسٹاف ہسپانی لٹریچر کا ڈان کوئکرو اور اردو لٹریچر کا خوجی کتنے غم ربا ہیں، کتنے رنج وغم کے ستائے ہوئے دل ان کے شرمندہ احسان ہیں۔ یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ نثر ہو یا نظم لطافت اور ظرافت اس کی روح ہے اور اس کے بغیر وہ خشک اور بے مزہ رہتی ہے۔

ہنسی کے متحرکات مختلف ہیں۔ سنسکرت میں ہنسی کے اقسام، ان کی تشریح، محرکات وغیرہ کو بڑی شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ انگریزی میں ایسا جامع اور بااصول تذکرہ نہیں ہے۔ ان محرکات میں خاص یہ ہیں:

(۱) کسی شے کا انوکھا پن، مثلاً بندر کا کوٹ پتلون پہنا۔
(۲) کسی اچھی چیز کا فوراً کسی بڑی صورت میں ظاہر ہونا۔ مثلاً منہ چڑھانا۔
(۳) کوئی جسمانی عیب، مثلاً کانا پن، یا لنگڑا کر چلنا۔
(۴) خواص انسانی میں کوئی غیر معمولی بات، مثلاً شیخی یا بھولا پن۔
(۵) کسی صورت کا معمول سے انحراف مثلاً منہ میں کالک لگنا۔

(۶) بد تہذیبی۔

(۷) چھوٹی موٹی افتادیں۔ مثلاً کسی کا لڑکھڑا کر گر پڑنا۔

(۸) شرمناک الفاظ کا استعمال۔

(۹) ہر ایک قسم کا مبالغہ یا حد مناسب سے تجاوز مثلاً بڑا گرانڈیل پیٹ یا نہایت اونچا قد۔

(۱۰) رمز و کنایہ۔

(۱۱) چیزوں کی طرح آواز میں بھی غیر مانوسیت مثلاً بے سرا گیت۔

(۱۲) دوسروں کی نقل کرنا۔

(۱۳) کوئی دو معنی جملہ۔

ان اقسام کو غور سے دیکھنے پر واضح ہوجاتا ہے کہ ہنسی کی تحریک بالخصوص ضد اور اختلاف پر قائم رہے۔ ایک لڑکا اپنے باپ کا ڈھیلا ڈھالا کوٹ پہن لیتا ہے اور اسے دیکھتے ہی فوراً ہنسی آتی ہے۔ اپنوں کی داستانیں ہنسی کے لازوال آلے ہیں۔ اکبر اور بیربل کے لطیفے بھی دلوں کو گرمانے کے آزمودہ نسخے ہیں اور خواجہ بدیع الزماں علیہ الرحمۃ کو تو اردو لٹریچر کا خضر غم ربا کہنا چاہیے۔ حاجی بغلول بھی انھیں کے زمرہ مریدان میں شامل ہیں۔ شاعری کے عیوب و نقائص کو سرشار نے ظرافت کا کیسا پھڑکتا ہوا لباس پہنایا ہے۔ خواجہ صاحب کی دہقانی گفتگو، ان کی شعر خوانی، ان کی لاف زنی، یہ سب ہنسنے کے مجرب نسخے ہیں۔ عروض و قافیہ کی غلطیاں، تذکرہ تانیث کی بھولیں جو شاعری میں عیب سمجھی جاتی ہیں۔ وہ تعلیم یافتہ آدمیوں کے لیے خندہ زنی کا سامان ہیں اردو شعرا کا مبالغہ حسن بھی مضحکہ کی حدتک جا پہنچتا ہے۔ ناف کی گہرائی کو اگر بریلی کا کنواں کہیں تو خواہ مخواہ ہنسی آئے گی۔

علما نے ہنسی کو چھ اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) تبسم زیر لب۔

(۲) تبسم ظاہر۔

(۳) کھل کھلانا۔

(۴) زور سے ہنسنا۔

(۵) قہقہے لگانا۔

(۶) ہنستے ہنستے پیٹ میں بل پڑ جانا اور آنکھوں سے آنسو بہنے لگنا۔

ان میں قسم اول اور دوم کا رتبہ اولیٰ ہے، سوم اور چہارم کا اوسط اور پانچویں چھٹی قسمیں ادنیٰ درجہ میں سمجھی جاتی ہیں۔ اور بد تہذیبی میں داخل ہیں۔ جس وقت گالوں پر خفیف سی شکن پڑتی ہے نیچے کے ہونٹ پھیل جاتے ہیں۔ دانت نہیں دکھائی دیتے ہیں۔ آنکھوں سے زندہ دلی کا اظہار ہونے لگتا ہے اسے تبسم زیر لب کہتے ہیں۔ بس ہنسی میں منہ، رخساروں اور آنکھیں پھولی ہوئی نظر آتی ہیں اور دانتوں کی لڑیاں کسی قدر نمودار ہوجاتی ہیں۔ اسے تبسم ظاہر کہتے ہیں۔ کھل کھلانا محتاج تشریح نہیں۔ اس میں آنکھیں کچھ سکڑ جاتی ہیں۔

قہقہہ لگانا بدتہذیبی میں داخل ہے۔ بالخصوص بزرگوں کے روبرو بلند آواز سے ہنسنا معیوب ہے مگر لمبا قہقہہ بہت صحت بخش مانا گیا ہے۔ اس سے سینہ اور پھیپھڑوں کو تقویت ہوتی ہے اور طبیعت شگفتہ ہوجاتی ہے۔ خصائل انسانی کے ماہرین کا خیال ہے کہ ہنسی شگفتہ مزاجی کی دلیل ہے اور جس شخص کے ارادے نیک ہوں اور جس کے دل کو سکون اور اطمینان نہ حاصل ہو وہ کبھی کھل کر ہنس نہیں سکتا۔

ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ سنسکرت لٹریچر میں ہنسی اور ظرافت سے بہت محققانہ انداز کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔ مندرجہ بالا خیالات بڑی حد تک اسی کے ہیں۔ اب ہم چند ظرافت آمیز سنسکرت اشلوکوں کا ترجمہ لکھ کر اس مضمون کو ختم کریں گے اردو ظرافت کے طرز انداز سے ہم مانوس ہیں سنسکرت ادب سے بھی چند مثالیں ملاحظہ کیجیے۔

(۱) یہ دیکھیے کنکٹ مسر آئے۔ آپ نے اپنے گرو سے کل پانچ یوم تعلیم پائی ہے۔ سارا ویدانت تین دن میں پڑھا ہے اور منطق کو تو پھول کی طرح سونگھ ڈالا ہے۔ (ساہتیہ درپن سے)

(۲) بشن شرما نامی کسی بدکردار الم کی تذلیل یوں کی گئی ہے۔ بشن شرما ہائے ہائے کرکے روتے اور کہتے تھے کہ میری جس پیشانی پر منتروں سے پاک کیا ہوا پانی چھڑکا گیا تھا۔ اسی مقدس پیشانی پر معشوق کے پاک ہاتھوں نے تڑاتڑ چپت لگائی۔ (کاویہ پرکاش سے)

(۳) ایک مذاق لطیف ہے۔ ناآشنا برہمن اپنی معشوقہ سے کہتا ہے۔ اے دیوی، میرے یہ ہونٹ شام وید گاتے گاتے بہت پاکیزہ ہوگئے ہیں۔ انھیں تم جوٹھے مت کرو اگر تم سے کسی طرح نہیں رہا جاتا تو میرے بائیں کان ہی کو منہ میں لے کر چھلاؤ۔ (سوبھاشٹ رتن بھنڈار سے)

(۴) زبان کٹ نہیں جاتی، سر پھٹ نہیں جاتا، تب پھر جو کچھ منہ میں آئے کہہ ڈالنے میں ہرج ہی کیا ہے۔ بے شرم آدمی عالم بننے میں تامل ہی کیوں کرے۔ (ایضاً)

(۵) دو عورتوں والے مرد کی حالت اس چوہے کی سی حالت، جس کے بل میں سانپ ہے اور بل کے باہر بلّی۔ (ایضاً)

(٦) داماد دسواں گرہ ہے (گرہ سے مراد ستارے جو صرف نو ہیں) وہ ہمیشہ ٹیڑھا اور تیکھا رہتا ہے۔ ہمیشہ پرستش کا طالب اور ہمیشہ کنیاراس پر حاوی رہتا ہے۔ (ایضاً)

(۷) چینیوں کا مضحکہ اڑاتے ہوئے ایک مصنف لکھتا ہے۔ یہ حضرات عالم تخلیہ میں بھی لب لعلین سے محترز رہتے ہیں کیونکہ ہونٹ میں دانت لگنے سے شاید گوشت خواری کا الزام عائد نہ ہوجائے۔

(۸) ایک پیر زندہ دل کہتا ہے ''کیا کریں، سر کے بال سفید ہوگئے ہیں۔ گالوں پر جھریاں پڑ گئیں، دانت ٹوٹ گئے پر ان سب باتوں کا مجھے کوئی ملال نہیں۔ ہاں جب راستہ میں حسینان آہو چشم مجھے دیکھ کر پوچھتے ہیں۔ بابا کدھر چلے؟ تو ان کا پوچھنا میرے دل پر بجلیاں گرا دیتا ہے۔''

''زمانہ'' فروری ۱۹۱٦ء

بھرت

رامائن ہندو اخلاق اور تہذیب کے بلند ترین معیاروں کا مخزن ہے۔ محبت اور وفا، حلم اور عصمت استقلال اور جہد کی یہاں انتہائی حدیں کھینچ دی گئی ہیں۔ رام کو رامائن نے معبود بنادیا۔ گیتا دیوی بن گئیں مگر تعجب ہے کہ باوجودیکہ بھرت حلم اور ضبط، بے نفسی اور علوء ہمت میں رام سے کوسوں آگے ہیں، انھیں اس عام ہر دل عزیزی اور لافانی شہرت کا شمہ بھی حاصل نہیں ہوا۔ وہ گمنامی میں جیے اور صرف گمنامی ہی میں نہیں، بلکہ جب تک ان کی بے غرض نفس کشی عوام الناس پر اچھی طرح روشن نہ ہوگئی۔ وہ بدگمانیوں کا شکار بنے رہے۔ اس کا الزام خود ان کی ہوس پرست ماں کیکئی پر ہے۔ اور یہ قدرتی امر ہے کہ ایک ایسی سازش میں جس کا مدعا بھرت کو تخت نشیں کرنا ہو۔ ان کا شریک ہونا عام طور پر باور کرلیا جائے۔ عام پبلک کو اس کا یقین دلانا آسان نہ تھا کہ جو کچھ کیکئی نے کیا وہ بھرت کی لاعلمی میں کیا اور اگر یہ بدگمانی عوام تک محدود رہتی تو چنداں تعجب نہ تھا۔ حیرت کا مقام تو یہ ہے کہ وہ لوگ بھی جو بھرت کے عادات حمیدہ سے بخوبی واقف تھے۔ ان کی طرف سے اپنے باطن کو صاف نہ رکھ سکے۔ راجہ دسرتھ نے ایک بار کہا تھا ''میں بھرت کو دھرم میں رام سے بھی مضبوط سمجھتا ہوں۔'' مگر رام چندر کے بن باس کے بعد جب دسرتھ بستر مرگ پر پڑے ہوئے تھے تو انھوں نے صاف طور پر کہہ دیا کہ تھا میں بھرت کو ترک کرتا ہوں اور وہ اس قابل نہیں کہ میرے مراسم تکفین ادا کرسکے۔ یہ انتہا درجہ کی بدگمانی ہے جو ایک باپ کے دل میں بیٹے کی جانب سے پیدا ہوسکتی ہے۔ رانی کوسلیا جو رام چندر کی ماں تھیں اور جنھیں حلم و تسلیم کی دیوی کہنا نازیبا نہ ہوگا وہ بھی بھرت پر طعن و طنز کرنے سے باز نہ آئیں۔ بھرت کو رام سے وہی عقیدت نہ تھی جو چھوٹے بھائی کو بڑے بھائی سے ہوتی

ہے۔ ان کی عقیدت میں تعظیم و احترام کو بہت زیادہ دخل تھا۔ وہ عقیدت نہ تھی پرستش تھی۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ رام چندر اگر بھرت کی جگہ ہوتے اور بھرت رام چندر کی جگہ تو رامائن کی کتھا کیا صورت اختیار کرتی۔ رام چندر نے بن باس اس لیے قبول کیا کہ وہ ان کے قابل تعظیم باپ کا حکم تھا۔ اور والدین کی نافرمانی ایک اخلاقی گناہ ہوتا۔ بالخصوص اس وجہ سے کہ نافرمانی کی حالت میں راجہ دسرتھ پر عہد شکنی کا الزام عائد ہوا جاتا تھا۔ ان حالات میں اگر رام چندر نے بن باس قبول کیا تو یہ ایک اعلیٰ درجہ کی نفس کشی کے باوجود بھی ایسا فعل نہیں ہے جو دائرۂ بشریت سے خارج کہا جاسکے۔ یا جس کی مثال تاریخ کے صفحات میں معدوم ہو۔ مگر بھرت نے بغیر کسی ایسی پر زور اخلاقی تحریک کے زاہدانہ ریاضت اختیار کی۔ اجودھیا کا راج ان کے لیے خالی تھا۔ وزیر اور مشیر اور اعیان سلطنت ان سے سنگھاسن پر بیٹھنے کے لیے استدعا اور اصرار کر رہے تھے۔ حتیٰ کہ آخر میں کوسلیا نے ہی ان سے تخت پر جلوہ افروز ہونے کی خواہش کی مگر بھرت کا قدم ایک لمحے کے لیے بھی نہ ڈگا۔ ان کے دل میں یہ خیال ہی نہیں آتا تھا کہ رام چندر کی موجودگی میں جبکہ وہ جنگلوں میں انواع و اقسام کی سختیاں جھیل رہے ہوں گے کیوں کر راج پر بیٹھیں۔ اور کیوں کر شاہانہ تزک و احتشام کا لطف اٹھائیں۔ وہ رام چندر کو واپس لانے کے ارادہ سے چلے۔ مگر جب اس کوشش میں ناکامی ہوئی تو انھوں نے چودہ برس اجودھیا کے باہر ایک گوشہ تنہائی میں کاٹ دیے۔ برادرانہ عقیدت کی مثال اس سے بہتر کہیں نہیں مل سکتی۔

مگر رام چندر بھرت کو بدگمانی سے دیکھے بغیر نہ رہ سکے۔ وہی رام چندر جنھوں نے اجودھیا سے چلتے ہوئے اپنی والدہ کو سمجھا کر کہا تھا۔ ”بھرت کی موجودگی میں تمھیں کوئی تکلیف نہ ہوگی۔“ سیتا جی کو سمجھاتے وقت ان الفاظ میں اپنی بدگمانی کا اظہار کرنے سے نہ رک سکے۔ ”میری غیر حاضری میں بھرت کے روبرو میری تعریف مت کرنا۔ کیونکہ اہل ثروت دوسروں کی بڑائی سننا پسند نہیں کرتے۔“ رام چندر کے دل میں بھرت کی جانب سے ایسا خیال پیدا ہونا اس حلم و انکسار کے دیوتا پر ظلم وستم سے کم نہیں۔ زیادہ افسوسناک یہ امر ہے کہ چودہ سال کے بعد اجودھیا کو واپس آتے وقت جب کہ بھرت کی طرف سے فاسد شبہات رکھنے کی کوئی گنجائش نہ تھی۔ رام چندر نے

ہنومان کو اپنی واپسی کی خبر دے کر بھرت کے پاس بھیجا تو یہ ہدایت کی ''میری واپسی کی خبر سن کر بھرت کے چہرہ کا رنگ کچھ متغیر تو نہیں ہوا۔ یہ اچھی طرح غور سے دیکھنا۔'' یہ جانتے ہوئے کہ بھرت نے چودہ سال تک ریاضت و قناعت میں بسر کیے ہیں۔ رام چندر کے دل میں ایسے بے رحمانہ خیالات کا پیدا ہونا بشریت کا کوئی بہت اونچا معیار نہیں پیش کرتا۔ صبر وشکر والے برگزیدوں کو بڑی بڑی آزمائشیں جھیلنی پڑی ہیں مگر اس بے نفس، عالی ہمت، بے لوث بزرگ کے ساتھ اپنے اور بیگانوں نے جو ظالمانہ اور بے رحمانہ سلوک کیے اس کی نظیر نہیں مل سکتی۔ اور یہ سب کیکئی کے احمقانہ فعل کی برکت تھی۔ اس کا داغ ایسا امٹ رہا کہ چودہ سال کی اشک شوئی کے باوجود بھی صاف نہ ہوسکا۔

جب رام چندر جیسا روشن خیال شخص اس بدگمانی سے پاک نہ رہ سکا تو لچھمن سے کیا امید ہوسکتی تھی۔ جس وقت بھرت اجودھیا والوں کا جم غفیر ساتھ لیے ہوئے رام چندر کو منانے چلے اور تینوں بن باسیوں نے جنگلی جانوروں کو چونک چونک کر بھاگتے دیکھا، آسمان پر گرد و غبار کے بادل نظر آئے، تو لچھمن کے دل میں فوراً خیال پیدا ہوا کہ بھرت ان کی جان لینے کے ارادہ سے فوج لیے آرہے ہیں۔ اور انھوں نے رام سے بھرت کو نشانہ تیر بنانے کی اجازت مانگی، مگر شاید رام چندر اس حد تک فرومایہ خیال کو دل میں جگہ نہ دے سکتے تھے۔ انھوں نے لچھمن کو سمجھایا کہ بھرت ہم لوگوں کو واپس لے جانے کے لیے آرہے ہیں۔ اسی کے مقابلہ میں بھرت کے وہ الفاظ رکھیے جو انھوں نے لچھمن سے ملاقات ہوتے ہی کہے۔ ''لچھمن تم بڑے خوش نصیب ہو کہ روز رام چندر کے کنول کی سی آنکھ والے روشن چہرہ کا دیدار کرتے ہو۔'' اجودھیا کے عوام کا بھرت سے بدگمان ہونا قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک ایسی بری سازش میں جس کا انھیں کے لیے وجود ہوا ہو، ان کا بے تعلق رہنا بعید از قیاس نظر آتا ہے۔ مگر جو لوگ بھرت کو جانتے تھے، اور ان کے پاکیزہ اوصاف سے واقف تھے، ان کی جانب سے زیادہ فیاضی اور ہمدردی کی امید کی جاسکتی تھی۔

جس وقت اجودھیا میں رام کا بن باس ہو رہا تھا، بھرت اور سترہن کشمیر میں گئے ہوئے تھے، جہاں بھرت کی ننہال تھی۔ بھرت نے رات کو ایک برا خواب دیکھا تھا، اور

ان نیرنگیوں کے الہامی اثر نے انھیں مضمحل بنا دیا تھا۔ وہ اداس اور دل گرفتہ ہیں۔ احباب بیٹھے ہوئے خیریت مزاج پوچھ رہے ہیں۔ ان کا دل خوش کرنے کے لیے عیش و طرب کی محفل آراستہ کی جا رہی ہے کہ اسی اثنا میں اجودھیا سے انھیں واپس لے جانے کے لیے پیغام بر آتے ہیں۔ بھرت نے بیتاب ہوکر اجودھیا کی خیر و عافیت دریافت کی۔ اس پر پیغام بروں نے طنز آمیز انداز سے کہا ''جن کی خیریت آپ چاہتے ہیں وہ خیریت سے ہیں'' نامہ بروں کی زبان سے یہ پر معنی جواب سن کر بھرت ضرور چونکے ہوں گے۔ انھیں زیادہ استفسار کرنے کی ضرورت نہ ہوئی۔ بے دلی کے عالم میں اس معمہ صفت جواب نے اور بھی افسردہ کردیا۔ باخاطر پریشان وہ اجودھیا کو چلے۔ اور کتنی ہی ندیوں، جنگلوں اور پہاڑوں کو طے کرکے وہ جب اجودھیا کے قریب پہنچے تو شہر میں پہلے کی سی رونق اور زندہ دلی نہ پائی۔ سڑکیں سنسان تھیں۔ دوکانیں بند پڑی ہوئی تھیں۔ باغچوں میں خوش پوش، رنگین طبع عورت و مرد محو سیر نہ نظر آئے۔ سڑکوں پر چندن کا چھڑکاؤ نہ تھا۔ ہر چہار طرف بے دلی اور افسردگی غالب تھی۔ بھرت کو دیکھ کر بعض اجودھیا والوں نے سر تعظیم خم کیا۔ مگر منہ سے کچھ نہ بولے۔ ان کے چہروں پر رنج و غم کے آثار دیکھ کر بھرت کو یہ پوچھنے کا حوصلہ بھی نہ ہوا۔ اجودھیا کا ایسی حالت میں ہونا بالکل مناسب حال تھا۔ اس کی امیدوں کے رام چندر کا بن باس ہوگیا تھا۔ رعایا پرور راجہ دسرتھ فرزند کے صدمۂ فراق سے جان دے چکے تھے۔ وہ رام چندر جن کے لیے دنیا کے عیش و تنعم کے سامان مہیا تھے، جنگل و بیابان میں خاک چھانتے پھرتے تھے۔ عفت مآب سیتا جو پھولوں کی سیج پر سوتی تھی، مخملی غالیچوں پر چلتی تھی، اس وقت بھکھارنی کا بھیس بنائے اپنے بھکھاری پتی کے ساتھ جاچکی تھی۔ اگر ساری اجودھیا کی حالت نامراد کوسلیا کے دل کی طرح ہو رہی تھی تو کیا تعجب تھا۔ بھرت کو اب تک ان واقعات کا ذرا بھی علم نہ تھا۔ وہ سیدھے راجہ دسرتھ کے کمرہ میں گئے اور انھیں وہاں نہ پاکر ڈھونڈتے ہوئے کیکئی کے کمرہ میں آئے۔ کیکئی اپنی آنکھوں کے تارے بھرت کو راج سنگھاسن پر بٹھانے کی خوشی سے پھولی نہ سماتی تھی۔ بھرت کو دیکھ کر باغ باغ ہوگئی اور جب بھرت نے راجہ دسرتھ کی خیریت پوچھی تو کیکئی نے عالمانہ متانت کے ساتھ جواب دیا۔ ''سب جان داروں کی جوگت ہوتی ہے وہی گت

تمھارے والد کی بھی ہوئی ہے۔ یہ سانحہ المناک سنتے ہی بھرت غش کھاکر زمین پر گر پڑے۔ آسمان چاند کے بغیر جس طرح تاریک ہوتا ہے۔اسی طرح بھرت کو اجودھیا تاریک معلوم ہوئی۔ جب ذرا ہوش میں آئے تو انھوں نے کیکئی سے کہا ''رام کہاں ہیں؟ باپ کے بعد اب وہی میرے باپ کی جگہ ہیں۔ اب میں انھیں کا غلام ہوں۔ اور انھیں کے درشنوں کے لیے آنکھیں بے قرار ہو رہی ہیں۔'' کیکئی نے اس کے جواب میں کہا کہ رام کو لچھمن اور سیتا کے ساتھ بن باس دیا گیا ہے۔ یہ سن کر ذرا دیر تک بھرت سناٹے میں رہے۔ اس کے بعد حیرت سے پوچھا ''ایسا کیوں؟ کیا رام نے کسی برہمن کا مال چرایا تھا، کیا انھوں نے کسی دکھیا کو ستایا تھا کیا کسی پرائی عورت پر بری نگاہ ڈالی تھی۔'' اگر ایسا نہیں ہے تو انھیں دیس نکالے کی سزا کیوں دی گئی اس کے جواب میں کیکئی نے پہلے بھرت کو اطمینان دلایا کہ رام چندر سے ایسے کمینہ فعل نہیں ہوسکتے اور تب ساری داستان مفصل بیان کی۔ بعد ازاں بڑے اشتیاق سے بھرت کے چہرہ کی طرف داد طلب نگاہوں سے دیکھنے لگی۔

آسمان پر اندھیری گھٹا چھاگئی۔ بھرت باوجود حلم اور صبر و متانت کے غصہ کو ضبط نہ کرسکے وہ طیش میں آکر بولے ''تم نے میرے حق میں یہ کانٹے بوئے ہیں۔ تم نے میرے راست باز والد کی گردن پر خنجر چلایا۔ تم نے میرے بھائیوں کو بھکھاری بنا دیا ہے۔ پرماتما تمھیں نرک میں لے جائے۔''

بھرت کی غصہ اور رنج سے کانپتی ہوئی آواز کوسلیا کے کان میں پہنچی تو انھوں نے بھرت کو بلایا اور بولیں۔ ''تمھاری ماں تمھیں لےکر چین سے راج کرے۔ مجھے تو تم رام چندر کے پاس پہنچا دو۔'' یہ الفاظ بھرت کے جگر میں تیر کی طرح لگے۔ انھوں نے بہت قسمیں کھائیں کہ مجھے ان حلات کا ذرّہ بھر بھی علم نہ تھا۔ اور رو رو کر اپنے تئیں نفریں کرنے لگے۔ آخر رنج اور ندامت سے بیتاب ہوکر وہ بیہوش ہوگئے۔ بدن پسینہ میں شرابور ہوگیا۔ اور چہرہ پر مردنی چھاگئی۔ تب کوسلیا کو ان کی بے گناہی کا یقین ہوا اور وہ بھرت کو گود میں لےکر رونے لگیں۔

دوسرے دن سویرا ہوتے ہی سازندوں نے بھرت کی تخت نشینی کے شادیانے بجانے شروع کیے۔ بھرت حزن و ملال کے دریا میں غرق تھے۔ کہا ''یہ تم کیا کرتے

ہو؟ تخت میرے بڑے بھائی کا ہے۔ میں ان کا غلام ہوں، میری مبارکباد گانا بالکل بے موقع ہے۔"

راجہ دسرتھ کی وفات کے چودھویں دن مرسم تقریب ختم ہونے کے بعد خاندان پیرو مرشد بشسٹ نے دیگر اراکین سلطنت کے ساتھ آکر بھرت کو تخت نشین ہونے کے لیے سمجھانا شروع کیا۔ مگر بھرت نے بار بار اپنے تئیں اس اعلیٰ رتبہ کے ناقابل بتایا۔ آخر انھوں نے ان الفاظ میں فیصلہ کیا۔ "میں اجودھیا باسیوں کے ساتھ جاکر رام چندر کو منا لاؤں گا اور انھیں گدی پر بٹھاؤں گا اور اگر وہ نہ آئے تو میں بھی چودہ برس تک جنگلوں میں رہوں گا۔"

بھرت کے ساتھ اجودھیا والوں کا ایک انبوہ کثیر رام چندر کو واپس لانے کے لیے چلا۔ کئی دن کے بعد وہ ایک دریا کے کنارے پہنچے جہاں پھوس کی ایک چٹائی پر رام چندر نے رات بسر کی تھی۔ اس پر سیتا جی کی اوڑھنی سے گرے ہوئے سونے کے تارے بکھرے پڑے ہوئے تھے۔ یہ منظر دیکھ کر بھرت فرط اندوہ و ملال سے بے حس و حرکت ہوگئے۔ ستربہن ان کے سینے سے لپٹ کر رونے لگے۔ رانیوں میں بھی کہرام مچا۔ جب بھرت کو ہوش آیا تو وہ روتے ہوئے بولے۔ "کیا یہی ان کا سیج ہے؟ جن کو ہمیشہ سر بہ فلک محلوں میں رہنے کی عادت تھی۔ جن کا محل گل وصندل سے معطر تھا، جن کے قصر شاہی کی چوٹیوں پر مور اور مینا ناچا کرتے تھے۔ ان محلوں میں آرام کرنے والے رام اور لچھمن اور سیتا کیا اس فرش خاک پر پڑے ہوئے تھے؟ یہ مجھے خواب سا معلوم ہوتا ہے۔ مجھے اس کا یقین نہیں آتا ۔ آہ! میں کون سا منہ لے کر راج سنگھاسن پر بیٹھوں۔ اب مجھے عیش و آرام سے کوئی علاقہ نہیں۔ آج سے میں جٹا بڑھاؤں گا۔ بھبھوت رماؤں گا۔ جنگل کے پھل کھاؤں گا اور فرش زمیں پر سوؤں گا۔ جب میرے لیے رام چندر یہ سب دکھ اٹھا رہے ہیں تو میں کس طرح آرام کروں؟"

اس کے بعد بھرت بھردواج رشی کی قیام گاہ میں پہنچے۔ اور رام چندر کے حالات دریافت کیے۔ اس روشن ضمیر رشی کے دل میں بھی پہلے شبہ ہوا۔ جس سے بھرت کو بے حد روحانی تکلیف ہوئی گویا دنیا میں اب کوئی ایسا نہیں تھا جو ان کے ارادوں کی صفائی اور خلوص نیت کا شاہد ہو۔ اس مقام پر بھرت صرف ایک شب رہے۔ جب بھردواج

رشی نے رانیوں سے متعارف ہونا چاہا تو بھرت نے ان الفاظ میں شناسائی کروائی۔ ''یہ جو غم اور فاقہ کشی سے لاغر ہو رہی ہیں اور جن کے چہرہ پر روحانی جلوہ ہے، یہ میرے بڑے بھائی رام چندر کی ماں ہیں۔ ان کے بائیں ہاتھ کا سہارا لیے جو خاتون اداس کھڑی ہیں اور جو کمھلائے ہوئے پھول کی طرح مرجھائی ہوئی ہیں وہ لکشمن اور شترہن کی ماں سمترا ہیں۔ اور ان سے ذرا ہٹ کر جو عورت کھڑی ہے وہ اجودھیا کو خاک میں ملانے والی، سب شر و فساد کی بانی، ثروت کے نشہ سے مخمور، مجھ بدنصیب کی ماں ہے۔'' یہ کہتے کہتے بھرت کی آنکھیں آنسو سے لبریز ہوگئیں اور کچلے ہوئے سانپ کی طرح ایک بار انھوں نے اپنی ماں کو پر اشک آنکھوں سے دیکھا۔

چھترکوٹ کے قریب پہنچ کر بھرت رتھ سے اتر کے پیادہ پا رام کے استقبال کو چلے۔ جنگل کے چرندو پرند یہ بھیڑ بھاڑ دیکھ کر چونک پڑے۔ اور ان میں بھگدڑ پڑ گئی۔ گرد و غبار آسماں پر چھا گیا۔ رام چندر نے لچھمن سے کہا شاید کوئی راجہ شکار کھیلنے آیا ہے۔ اسی نے اس گوشہ عافیت میں یہ خلجان پیدا کیا ہے۔ لچھمن نے ایک اونچے درخت پر چڑھ کر دیکھا۔ پورب کی طرف انھیں فوجوں کی پہلی صف نظر آئی۔ وہ رام چندر سے بولے ''آگ بجھادو۔ سیتا جی کو گپھا میں چھپادو۔ اور اسلحہ لے کر تیار ہوجاؤ۔'' رام چندر نے پوچھا ''کچھ معلوم ہوا کس کی فوج آرہی ہے؟'' لچھمن بولے ''اسی درخت کے قریب بھرت کے رتھ کے پھریرے لہراتے چلے آتے ہیں۔ شاید گدی سے آسودہ نہ ہوکر اب بھرت بے غل وغش راج کرنے کے لیے ہم لوگوں کو مارنا چاہتا ہے۔ اسی ارادہ سے وہ فوج سجائے چلا آتا ہے۔ آج میں اس مایہ شر کو خاک میں ملا دوں گا۔''

یہ سن کر رام چندر نے کہا ''لچھمن ! تمھارا یہ شبہ بے جا ہے۔ بھرت میرا پیارا بھائی ہے۔ وہ راجہ دسرتھ کو مناکر ہم لوگوں کو واپس لے جانے کے لیے چلا آتا ہے۔ بھرت نے کبھی ہماری برائی نہیں کی۔ تم اس کی شان میں کیوں ایسے دل شکن الفاظ استعمال کرتے ہو۔ اگر تم کو راج کی خواہش ہو تو میں بھرت سے کہہ کر راج تمھیں دلوادوں گا۔ بھرت یقیناً میرا کہنا نہ ٹالیں گے۔'' لچھمن یہ پھٹکار سن کر بہت نادم او خفیف ہوئے اور شرم سے سر جھکالیا۔

اس کے ذرا دیر بعد بھرت خود ہی وہاں پہنچ گئے۔ اور رام چندر کو زمین پر بیٹھا

ہوا دیکھ کر بے نفس اور پاک باطن بھرت بچوں کی طرح پھوٹ پھوٹ کر رونے لگے۔ اور کہا ''آہ! جس سر پر جواہرات سے مرصع افسر شاہی زیب دیتا تھا، اس پر آج یہ جٹا ہے۔ جس کندن سے جسم پر چندن اور عطریات کی مالش ہوتی تھی وہ آج خاک میں لپٹا ہوا ہے۔ میرے پیارے بھائی۔ آپ کو میری وجہ سے یہ سب دکھ بھگتنا پڑا ہے۔ میرے جینے پر لعنت ہے!'' یہ کہتے کہتے بھرت رام چندر کے پیروں پر لوٹنے لگے۔ ان دو پاک نفس، عالی ہمت ، ملکوتی صفت، بزرگوں کے ملاپ کا نظارہ نہایت پردرد اور حسرت ناک ہے۔ بھرت کا چہرہ سوکھ گیا ہے۔ سر پر بڑے بڑے بال ہیں۔ بدن پر صرف ایک چادر ہے۔ وہ بڑے بھائی کے قدموں پر پڑے رو رہے ہیں۔ وہ ایسے نحیف ہوگئے تھے کہ رام چندر پہلے انھیں مشکل سے پہچان سکے۔ پھر بڑی شفقت سے انھوں نے بھرت کو اٹھا کر سینہ سے لگالیا اور ان کی پیشانی پر بوسہ دے کر اور انھیں محبت سے گود میں بٹھاکر بولے ''پیارے! تم نے یہ بھیس کیوں بنایا ہے۔ تمھارا اس طرح جنگل میں آنا مناسب نہیں۔''

بھرت نے نہایت منت آمیز الفاظ میں رام چندر سے اجودھیا چلنے کی استدعا کی۔ مگر جب بہت اصرار کے بعد بھی رام چندر چلنے پر راضی نہ ہوئے یہاں تک کہ بھرت خود چودہ سال تک رام چندر کے عوض بن باس پر آمادہ تھے تو بھرت اس کمرہ کے دروازہ پر سر جھکاکر رونے لگے۔ رام چندر نے بھرت کی تشفی کی اور اپنے کھڑاؤں دے کر لوٹنے کے لیے کہا۔ بھرت نے بھائی کے کھڑاؤں کو سر اور آنکھوں سے لگایا۔ یہ برادرانہ عقیدت اور حمیت کا روحانی نظارہ ہے۔ یہ کاٹھ کے کھڑاؤں بھرت کے سر پر ہزاروں جواہرات سے بھی زیادہ زیب دیتے ہیں۔ لوٹتے وقت بھرت بولے ''اجودھیا کا راج ان کھڑاؤں کی نذر کرکے میں چودہ سال تک آپ کا انتظار کروں گا اور اگر اس کے بعد آپ نہ آئے تو آگ میں کود کر اس زندگی کا خاتمہ کردوں گا۔''

اجودھیا کے قریب پہنچ کر بھرت ایک گاؤں میں ٹھہر گئے۔ اجودھیا میں قدم نہ رکھ سکے۔ یہی گاؤں راج کا پایۂ تخت بنا۔ نہیں بلکہ اسے ایک درویش کامل کا گوشہ قناعت کہنا چاہیے۔ یہی جٹا دھاری جنگلی پھل کھانے والے بھرت نے چودہ برس کھڑادوں پر مور چھل ہلاکر راج کا نظم ونسق کیا۔ اہل دربار بھی راجہ کو اس صورت میں

دیکھ کر سادہ موٹے لباس پہنتے۔ اس برادرانہ عقیدت کی مثالی بشریت کے معیار سے کہیں بلند تر ہے۔ شاید دیوتاؤں میں بھی اس کی نظیر نہ ملے گی۔

بھرت کی یہ حسرت ناک غم انگیز صورت رام چندر کی آنکھوں میں ہمیشہ کھبی رہی۔ سیتا کے ہر لیے جانے کے بعد جب وہ سراسیمگی کے عالم میں پمپا کے کنارے گھوم رہے تھے تو یہ الفاظ ان کی زبان سے نکلے تھے۔ ''دید و دل فریب ساحل اور یہ فرحت بخش نظارہ سیتا کے فراق اور بھرت کے رنج وغم کے باعث مجھے بالکل سہانا نہیں معلوم ہوتا۔'' ایک دن لنکا میں انھوں نے سگریو سے کہا تھا ''بھرت جیسا بھائی دنیا مین کہاں مل سکتا ہے۔''

جب رام چندر اجودھیا واپس آئے تو بھرت نے ان کے کھڑاؤں ان کے پیروں میں پہنا دیے اور سر نیاز خم کرکے کہا۔ ''آپ نے زمام سلطنت چودہ سال کے لیے ان ناسزا وار ہاتھوں میں دے رکھی تھی، اسے آج آپ قبول کیجیے۔ اس دوران میں خزانہ شاہی دس گنا ہوگیا ہے۔''

رامائن میں کوئی کیرکٹر ایسا بلند نہیں ہے۔ سیتا جی نے ایک بار لکشمن کو غصہ میں بے جا سخت الفاظ سنائے تھے۔ رام چندر کا بال کو قتل کرنا اور سروپ نکھا کی ناک کاٹنا وغیرہ ایسے فعل ہیں جن کی تاویل یا توجیہ کرنا غیر ممکن ہے۔ لکشمن جی کی باتیں اکثر غصہ سے پر ہوتی ہیں۔ اور وہ عادتاً کچھ زود رنج اور گرم مزاج واقع ہوئے ہیں۔ کوسلیا بھی الزام سے بری نہیں ہیں۔ انھوں نے راجہ دسرتھ کو رام چندر کے بن باس پر نفریں کرتے ہوئے کہا تھا ''بعض دریائی جانور جس طرح اپنے ہی بچوں کو کھا جاتے ہیں اسی طرح تم نے بھی کیا ہے۔'' مگر بھرت کی تصویر اول سے آخر تک بے عیب، بے داغ، بے لوث ہے۔ اس گوشہ قناعت میں زندگی بسر کرنے والے، بے نفس، راج رشی کی تصویر سے رامائن کا منظر نہایت پاکیزہ ہوگیا ہے۔ وہ رامائن کے باغ کا سدا بہار پھول ہے۔ جہاں کوئی خار نہیں۔ اس کا کیرکٹر ایک دلآویز روحانی سبق ہے۔ افسردہ رنگ کے ساتھ یہ ضبط اور انکسار، اور یہ خلوص اور ایثار غالباً تاریخ عالم میں بے مثال ہے۔

کیکئی کے ہزاروں عیبوں پر پردہ پڑ جاتا ہے جب ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ ایسے ملکوتی صفات بیٹے کی ماں ہے۔ اور اگر دنیاوی معیار سے دیکھیے تو کیکئی کا یہ فعل

چنداں قابل سرزنش نہیں رہتا۔ بالخصوص ایسی حالت میں جبکہ وہ بھرت کے اوصاف حمیدہ سے واقف ہی نہ تھی۔ بلکہ اغوا اور تحریف کا شکار بنائی گئی تھی۔

''الناظر''

جون ۱۹۱۶ء

رانا جنگ بہادر

نیپال کے رانا جنگ بہادر ان موقع شناس، دور اندیش اور عالی دماغ آدمیوں میں تھے جو ملکوں اور قوموں کو باہمی تنازعات اور مناقشات سے نکال کر اس کے عروج کی بنیاد ڈالتے ہیں۔ وہ انیسویں صدی کے آغاز میں پیدا ہوئے اور یہ وہ زمانہ تھا جب ہندوستان میں برطانوی طاقت بڑی سرعت سے پھیلتی جاتی تھی۔ دہلی کی سلطنت کا چراغ گل ہو چکا تھا۔ مرہٹے اس کا لوہا مان چکے تھے۔ صرف پنجاب کا وہ حصہ جو رنجیت سنگھ کے زیر نگیں تھا ابھی تک اس کے اثر سے خالی تھا۔ نیپال بھی انگریزی تلوار کا مزہ چکھ چکا تھا۔ اور سگولی کے معاہدے کے مطابق اپنی سلطنت کا ایک حصہ انگریزی سرکار کے نذر کر چکا تھا۔ وہی حصہ جو اب نینی تال کی قسمت کہلاتا ہے۔ ایسے نازک وقت میں جبکہ ہندوستانی ریاستیں کچھ تو اپنی خانہ جنگیوں اور کچھ اپنی کمزوریوں کا شکار ہوتی جاتی تھیں۔ نیپال کا بھی وہی حشر ہوتا۔ کیونکہ نیپال کی اندرونی حالتیں اس وقت کچھ ویسی ہی تھیں جیسی دہلی کی۔ سید برادروں کے زمانہ میں یا پنجاب کی رنجیت سنگھ کی وفات کے بعد ہوئی تھی۔ مگر رانا جنگ بہادر نے ایسے نازک وقت میں نیپال کا انصرام اپنے ہاتھوں میں لیا اور بدنظمیوں و خانہ جنگیوں کو مٹا کر ایک منضبط، باقاعدہ حکومت قائم کی۔ اس میں شک نہیں کہ اس کام میں وہ ہمیشہ حق اور صداقت کے پابند نہیں رہ سکے۔ نہیں بسا اوقات انھیں خفیہ ریشہ دوانیوں، سازشوں حتی کہ خفیہ قتل و خون سے بھی اپنا دامن سیاہ کرنا پڑا۔ مگر غالبًا ان حالات میں وہی پالیسی موزوں تھی۔ نیپال کی حالت اس وقت ایسی ہوگئی تھی جبکہ انسانیت یا تحمل یا درگزر کمزوری سے منسوب کی جاتی ہے اور جبکہ خوف و ہراس ہی ایک ایسا آلہ رہ جاتا ہے جو شورش پسند اور شوریدہ سر آدمیوں کو قابو میں رکھے۔ اگر پنجاب کے آخری دور میں جنگ بہادر جیسا باتدبیر جوان ہمت شخص

ہوتا تو شاید اس کا اتنی آسانی سے خاتمہ نہ ہوسکتا۔ جنگ بہادر کو نیپال کا بسمارک کہہ سکتے ہیں۔

نیپال راج کی بنیاد سولہویں صدی میں پڑی۔ اکبر کے ہاتھوں چتور تباہ ہونے کے بعد رانا چتور کے خاندان کے کچھ لوگ امن کی تلاش میں یہاں آئے اور یہاں کے کمزور راجا کو ان کے لیے جگہ خالی کرنا پڑی۔ تب سے وہی خاندان حکمراں تھا۔ مگر رفتہ رفتہ معاملات نے کچھ ایسی صورتیں اور تبدیلیاں اختیار کیں کہ وہاں سلطنت کا سیاہ و سفید وزیر یا ''امات'' کے ہاتھوں میں ہوگیا تھا۔ وزراء جو چاہتے تھے کرتے تھے۔ راجہ صرف منتشر قوتوں کو یکجا رکھنے کا ایک ذریعہ تھا۔ طبقۂ وزراء کے بھی دو فرقے تھے۔ ایک پانڈے کا دوسرا تھاپا کا۔ ان دونوں فریق میں آئے دن کشمکش رہتی تھی۔ جس وقت پانڈے لوگ برسر اختیار ہوتے تو تھاپا خاندان کو مٹانے میں کوئی دقیقہ نہیں رکھا جاتا تھا۔ علیٰ ہٰذا تھاپا لوگ برسر اختیار ہوتے تو پانڈے کے جان کے لالے پڑ جاتے۔ رانا جنگ بہادر یوں تو شاہی خاندان سے تھے۔ مگر ان کی رشتہ داریاں زیادہ تر تھاپا خاندان میں تھیں۔ جب جنگ بہادر اس وقت کی مروج تعلیم ختم کرچکے تو انھیں ایک معزز عہدہ عطا ہوا۔ اس وقت تھاپا فریق برسر اقتدار تھا اور بھیم سین تھاپا وزیر تھے۔ مگر راجہ نے وزیر کی بڑھتی ہوئی طاقت سے ڈر کر انھیں ایک جھوٹے الزام میں قید کردیا۔ اور بھیم سین نے زنداں خانہ میں خودکشی کرلی۔ ان کے مرتے ہی ان کے عزیز و اقارب پر آفت نازل ہوئی۔ ان کا بھتیجا جنرل معتبر سنگھ بھاگ کر ہندوستان چلا آیا۔ جنگ بہادر اور ان کے باپ بھی معزول کیے گئے۔ یہ ۱۸۳۷ء کا واقعہ ہے۔ اس وقت جنگ بہادر کی عمر ۲۱ برس کی تھی۔ وہ عہدہ سے سبکدوش کیے جانے کے بعد بھاگ کر بنارس آئے اور یہاں دو سال تک ادھر ادھر خانہ تباہ پھرتے رہے۔ بالآخر کہیں مامن نظر نہ آیا تو پھر ۱۸۳۹ء میں نیپال گئے۔ تھاپا فریق کے خلاف اس وقت تک جوش ٹھنڈا ہوگیا تھا۔ اور جنگ بہادر کی کسی نے مزاحمت نہ کی۔ یہاں انھیں اپنی دلیری اور جانبازی کے اظہار کے چند ایسے مواقع ملے کہ راجہ نے خوش ہوکر انھیں بحال کردیا اور وہ ولی عہد سریندر بکرم کی مصاحبی میں تعینات ہوئے۔ مگر یہ ملازمت نہایت خوفناک ثابت ہوئی۔ کیونکہ ولی عہد ایک شوریدہ سر۔ ضعیف الحواس نوجوان تھا اور

اسے بے رحمانہ مناظر کا ایک خبط سا تھا۔ اپنے مصاحبوں سے ایسے ایسے کاموں کے انجام دینے کی فرمائش کرتا کہ ان کی جان پر ہی گزر جاتی۔ جنگ بہادر کو بھی کئی بار ان مہلک امتحانوں میں پڑنا پڑا۔ مگر ہر بار وہ کچھ تو اپنی سپہ گرانہ مشاقی اور کچھ اپنی حسن تقدیر سے جان بر ہوگئے۔ ایک بار انھیں اونچے پل پر سے نیچے پر شور پہاڑی ندی میں کودنا پڑا۔ اسی طرح ایک بار انھیں ایک ایسے عمیق کنوئیں میں کودنے کی فرمائش ہوئی، جس میں ان بھینسوں کی ہڈیاں جمع کی جاتی تھیں جو خاص تقریبوں میں وہاں قربان کیے جاتے تھے۔ ان دونوں آزمائشوں سے جنگ بہادر اپنی جانبازانہ ہمت کی بدولت سرخرو نکلے۔ خیریت یہ ہوئی کہ انھیں اس ملازمت پر صرف ایک سال رہنا پڑا۔ ۱۸۴۱ء میں ان کے والد کا انتقال ہوا۔ اور وہ مہاراجہ راجندر بکرم کے باڈی گارڈ مامور ہوئے۔

ولی عہد سریندر بکرم کا یہ سنگ دلانہ جنون روز افزوں ہوتا گیا۔ دوسروں کو ایڑیاں رگڑ رگڑ کر جان دیتے دیکھ کر اسے حظ ہوتا تھا۔ یہاں تک کہ کئی بار اس نے اپنی ہی رانیوں کو پالکی سمیت ندی میں ڈبوا دیا۔ مہاراجہ صاحب خود ایک کمزور کم اندیش کج فہم آدمی تھے۔ راج کا انتظام بڑی رانی کیا کرتی تھیں۔ اور ان کا دباؤ کچھ نہ کچھ ولی عہد کو بھی ماننا پڑتا تھا۔ مگر اکتوبر ۱۸۴۱ء میں اس عاقلہ رانی کا انتقال ہوگیا اور ان کے مرتے ہی نیپال میں بدنظمیوں کا دور شروع ہوا۔ سریندر بکرم کو اب کسی کا خوف نہ رہا۔ اس نے دل کھول کر مظالم کرنا شروع کیے۔راجہ صاحب ان حرکات کے انسداد کے ناقابل تھے۔ اراکین سلطنت اور رعایا سب کا ناک میں دم ہوگیا۔ آخر یہ کوشش ہونے لگی کہ مہاراجہ کو اپنے اختیارات سے دست بردار ہونے پر مجبور کیا جائے اور چھوٹی رانی لکشمی دیوی کے ہاتھوں میں عنان سلطنت دی جائے۔لکشمی دیوی ولی عہد کی سوتیلی ماں تھیں اور خود اپنے لڑکے رن بکرم کو گدی پر بٹھانے کے منصوبے سوچ رہی تھیں۔ اس لیے انصرام سلطنت ان کے ہاتھوں میں آنے سے یہ امید کی جاتی تھی کہ ولی عہد کے اس قاتلانہ میلان کا انسداد ہوجائے گا۔ چنانچہ دسمبر ۱۸۴۲ء میں سلطنت کے سب اراکین اور رعایا کے خاص ممتاز لوگ جن کی تعداد سات سو کے قریب تھی یکجا ہوئے اور فوجوں کے ساتھ بینڈ بجاتے ہوئے مہاراجہ صاحب کی خدمت میں حاضر ہوکر ان

سے ایک فرمان پر دستخط کرنے کی استدعا کی جس کے مطابق سلطنت کا نظم ونسق لکشمی دیوی کے ہاتھوں میں دے دیا جائے۔ مہاراجہ صاحب نے پہلے تو بہت دلیل سے کام لینا چاہا اور ایک ماہ تک وعدوں پر ٹالتے رہے۔ بالآخر انھیں اس فرمان کو تسلیم کرنے کے سوا کوئی مفر نہ نظر آیا۔

رانی لکشمی دیوی کو پانڈے لوگوں سے کدورت تھی۔ وہ تھاپا فریق کی طرفدار تھیں اس لیے اختیار پاتے ہی انھوں نے جنرل معتبر سنگھ کو نیپال بلایا۔ جنھیں انگریزی سرکار نے شملہ میں نظر بند کر رکھا تھا۔ معتبر سنگھ جب نیپال میں آئے تو ان کا بڑے تپال سے خیر مقدم کیا گیا۔ ان کے استقبال کے لیے شاہی فوجیں روانہ کی گئیں۔ جنگ بہادر بھی اس استقبال میں شریک تھے۔ معتبر سنگھ کو وزارت کا عہدہ ملا اور پانڈے وزیر کو جان کے خوف سے ہندوستان بھاگنا پڑا۔ رانی لکشمی دیوی کا اس تبادلہ سے یہ منشا تھا کہ معتبر سنگھ کو اپنے لڑکے رن بکرم سنگھ کا طرفدار بنالے اور ولی عہد سریندر بکرم کو برطرف کردے۔ مگر معتبر سنگھ اتنے کمزور اور بے اصول آدمی نہ تھے کہ اپنی وزارت یا حسن سلوک کے صلہ میں حق کا خون کردیں۔ فرزند اکبر کی موجودگی میں چھوٹے راجکمار کا ولی عہد قرار پا جانا بالکل خاندانی روایات اور رواج کے خلاف تھا اور وہ باوجودیکہ رانی کو صاف صاف جواب نہ دے سکے۔ مگر کوشش کرنے لگے کہ سریندر بکرم کے مزاج میں ایسی اصلاح کردی جائے جس سے مہاراجہ صاحب کو ان کے ہاتھوں میں اختیار سلطنت دے دینے میں تامل کرنے کی کوئی گنجائش نہ باقی رہے۔ مگر خود مہاراجہ صاحب معتبر سنگھ سے بدظن تھے۔ ادھر رفتہ رفتہ رانی کو بھی معلوم ہوگیا کہ معتبر سنگھ سے کوئی امید رکھنا فضول ہے۔ چنانچہ وہ بھی درپردہ ان کے خون کی پیاسی بن بیٹھیں۔ غریب معتبر سنگھ اب بڑے مخمصے میں پڑے ہوئے تھے۔ راجہ بھی دشمن، رانی بھی دشمن مگر وہ اپنی دھن کے پورے تھے۔ ایک طرف ولی عہد کی تربیت اور تہذیب اور دوسری طرف مہاراجہ صاحب پر ولی عہد کو مختار کل بنانے کی کوشش و تدبیر میں منہمک تھے۔ مگر یہ دونوں منزلیں کٹھن تھیں۔ بے رحمی جس شخص کی طبیعت ثانی ہوگئی ہو اس کی اصلاح دشوار تھی اور مہاراجہ صاحب جیسے ارادوں کے کمزور ناعاقبت اندیش اور اختیارات کے دلدادہ شخص کی تالیف قلب بھی ان ہونی۔ مگر بالآخر معتبر سنگھ کی دونوں کوششیں بار آور

ہوئیں۔ اور ۱۳؍ دسمبر ۱۸۴۴ء کو مہاراجہ صاحب نے اپنے سارے اختیارات ولی عہد کو عطا کیے اور معتبر سنگھ نے یہ فرمان پڑھ کر رعایا کو سنایا۔

رفتہ رفتہ معتبر سنگھ کا اختیار اور دباؤ اتنا بڑھا کہ ریاست کے اور سردار گھبرانے لگے۔ خود رائی جس کا اختیار سے چولی دامن کا ساتھ ہے یہاں بھی نمایاں ہوئی۔ معتبر سنگھ اپنے سامنے کسی کی نہیں سنتے تھے۔ جنگ بہادر ان کے حقیقی بھانجے تھے۔ اس لیے کبھی کبھی دربار میں بھی ان کی مخالفت کی جرأت کر بیٹھتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ماموں بھانجے میں چشمک ہوگئی۔ ایک بار کسی معاملے میں جنگ بہادر کے چچیرے بھائی دیوی بہادر نے معتبر سنگھ کی سخت مخالفت کی اور غصہ کی رو میں رانی صاحب کے اطوار پر بھی حرف زنی کی۔ یہ جرم کبیرہ تھا اسے قتل کی سزا دی گئی۔ جنگ بہادر نے معتبر سنگھ سے اپنے چچیرے بھائی کی جان بخشی کی سعی سفارش کے لیے بہت کچھ منت سماجت کی مگر معتبر سنگھ نے رانی کے حکم میں مداخلت کرنا مناسب نہ سمجھا۔ دیوی بہادر قتل کردیا گیا۔

رانی لکشمی دیوی کے اطوار پر دیوی بہادر نے جو حملہ کیا تھا وہ ایک کھلا ہوا راز تھا۔زنانے درباروں کی جو خصوصیات ہیں ان سے ان کا دربار بھی عاری نہ تھا۔ رنواس کیا تھا پرستان تھا۔ بوڑھی لونڈیاں سب نکال دی گئیں تھیں ان کے بجائے حسین عورتیں رکھی گئی تھیں۔ ان میں سے اکثر رانی صاحبہ کے منہ لگی تھی اور ریاست کے معاملات میں بھی اکثر رانی صاحبہ انھیں کے مشورے پر چلتی تھیں۔ اس لیے ان لونڈیوں کا دربار میں بہت دخل تھا اور ریاست کے چھوٹے بڑے سبھی سردار حق و ناحق کی طرف سے آنکھ موند کر ان پریوں میں سے کسی ایک کو شیشہ میں اتارنا ضروری سمجھتے تھے۔ اس سے ان کے بڑے بڑے کام نکلتے تھے۔ مہارانی کی گگن سنگھ نام کے ایک سردار پر خاص نظر عنایت تھی۔ یہ امر سب پر روشن تھا مگر کسی میں اتنی جرأت نہ تھی کہ اس پر ایک حرف زبان سے نکال سکے۔ رانی صاحبہ بیشتر معاملات میں گگن سنگھ ہی سے مشورہ لیتی تھیں۔ ان کا منشا تھا کہ اسے وزارت کے عہدے پر ممتاز کریں۔ معتبر سنگھ سے وہ پہلے ہی بدظن ہوگئی تھیں۔ گگن سنگھ نے معتبر سنگھ کے خلاف ان کے کان خوب بھرے۔ یہاں تک کہ رانی صاحبہ ان کی جان کی خواہاں ہوگئیں۔ جنگ بہادر کو گگن نے ملا لیا۔ اور آخر انھیں کے ہاتھوں رنواس میں معتبر سنگھ قتل ہوئے۔ جنگ بہادر سنگھ کے نام سے

اس سیاہ داغ کو مٹانا غیر ممکن ہے۔ اس شرمناک اور بزدلانہ گناہ میں بجز خود غرضی کے اور کوئی مصلحت نہیں تھی۔ طیش یا اشتعال، انتقام یا مصالح ملکی جن کی بنا پر ایسے قتل کی تاویل کی جاسکتی ہے۔ یہاں لاپتہ تھے۔ اسے انگریزی محاورہ میں ٹھنڈے خون کا قتل کہنا چاہیے۔ اختیار اور عہدہ کی آرزو میں اپنے حقیقی ماموں کے قتل سے بھی دریغ نہیں کیا گیا۔ معتبر سنگھ کے قتل سے ملک میں ایک ہلچل مچ گئی۔ مگر قاتل کا سراغ نہ مل سکا۔ ادھر رانی کی منشا بھی نہ پوری ہوئی۔ وزارت کے دعویدار صرف گگن سنگھ ہی نہیں اور لوگ بھی تھے۔ جنگ بہادر اس وقت ایک معزز فوجی خدمت پر مامور تھے۔ تین رجمنٹ فوجیں خاص انھیں کی بھرتی کی ہوئی تھیں جو ان کے سوا کسی کا حکم ماننا جانتی ہی نہ تھیں۔ ان کے متعدد بھائیوں کو بھی فوجی عہدے مل گئے تھے اس لیے دربار میں انھیں خاصا اقتدار حاصل ہوگیا تھا۔ اس پر معتبر سنگھ کے قتل کا معاوضہ ان کے نزدیک وزارت کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ گگن سنگھ کو ایک فوجی عہدے پر قناعت کرنا پڑی۔ اور وزارت کا کام پانڈے سردار فتح جنگ کے سپرد ہوا۔

یہ حالت عرصہ تک نہ رہ سکی۔ گگن سنگھ مہاراجہ صاحب کی آنکھوں میں کانٹے کی طرح کھٹکتا تھا۔ وہ کسی طرح اسے جہنم رسید کرنا چاہیے تھے۔ مگر رانی کے خوف سے بے بس تھے۔ آخر یہ جلن نہ سہی گئی اور انھیں کے ایما سے ایک سازش ہوئی جس میں گگن سنگھ کو قتل کرنا قرار پایا۔ وہ اپنے مکان پر گولی کا نشانہ بنادیا گیا۔

گگن سنگھ کا قتل ہونا دربار میں قیامت برپا ہونے کا پیش خیمہ تھا۔ رانی اس سانحہ کی خبر پاتے ہی بپھری ہوئی شیرنی کی طرح شمشیر برہنہ ہاتھ میں لیے رنواس سے نکلیں اور گگن سنگھ کے مکان پر جا پہنچیں۔ انتقام کا شعلہ ان کے دل میں بھڑکا۔ رات کو فوجی بگل بجا۔ رانی صاحبہ کا منشا تھا کہ سب سرداروں کو جمع کرکے ان میں قاتل کو ڈھونڈ نکالیں۔ جنگ بہادر نے بگل سنتے ہی کسی آنے والے حادثہ کے اندیشہ سے اپنی فوج کو تیار ہونے کا حکم دیا۔ اور اسے لیے وہ سب سے پہلے شاہی محل میں داخل ہوگئے ان کی فوج نے محل سرا کو گھیر لیا۔ رانی صاحبہ گھبرائیں، مگر جنگ بہادر نے ان کی تشفی کی۔ رفتہ رفتہ اور سردار بھی جمع ہوئے اور سارا صحن سرداروں سے بھر گیا۔ رانی نے ایک سردار پر قتل کا الزام لگاکر اسے قتل کرنے کا حکم دیا۔ اس میں اور سرداروں

میں کانا پھوسی ہونے لگی۔ ایک دوسرے کو مشتبہ نگاہوں سے دیکھتا تھا۔ دوسرے جنرلوں نے بھی اپنی فوجوں کو محل کے قریب بلانا چاہا۔ آپس میں درشت کلامیاں ہونے لگیں۔ جنگ بہادر کے ایک فوجی پہرہ دار نے ایک جنرل کو جو اپنی فوج سے ملنے محل کے باہر جانا چاہتے تھے قتل کردیا۔ اب کیا تھا، کشت و خون کا بازار گرم ہوگیا۔ کتنے ہی سردار اسی صحن میں قتل ہوگئے۔ وزیر اعظم بھی جانبر نہ ہوسکے۔ بالآخر جنگ بہادر کی فوج نے امن قائم کیا اور سردار لوگ اپنے اپنے مقام کو لوٹے۔ ان خانہ جنگیوں نے جنگ بہادر کے لیے میدان صاف کردیا۔ ان کے رقیبوں میں سے کوئی باقی نہ رہا۔ ۱۵رستمبر ۱۸۴۱ء کا یہ واقعہ ہے دوسرے دن مہارانی صاحبہ نے وزارت کا قلمدان ان کے سپرد کردیا اور اس طرح اس تاریکی کے بعد ان کی تقدیر کا آفتاب نمودار ہوا۔

مگر اس نازک وقت میں یہ عہدہ جتنا ہی اونچا تھا اتنا ہی خطرناک تھا۔ مہاراجہ صاحب کو جنگ بہادر کا وزیر ہونا ناگوار تھا۔ ان کو شبہ تھا کہ اس کشت و خون کا ذمہ دار جنگ بہادر ہی ہے۔ رانی صاحبہ بھی غرض سے خالی نہ تھیں۔ وہ نئے وزیر کی مدد سے اپنے لڑکے کو راج پر بیٹھانے کی فکر میں تھیں۔ ادھر گگن سنگھ کے بھی خواہ ان کی جان کے گاہک ہو رہے تھے۔ انھوں نے کئی ماہ تک رانی کے احکام کی بے غدر تعمیل کی۔ یہاں تک کہ ولی عہد اور ان کے بھائی کو زنداں خانہ میں ڈال دیا۔ حالانکہ اس میں ان کی منشا یہ تھی کہ دونوں بھائی رانی صاحبہ کے خفیہ سازشوں سے مامون رہیں۔ رانی ولی عہد کو قتل کرانا چاہتی تھیں۔ کیونکہ اس کے بغیر ان کے اپنے لڑکے کے لیے کوئی امید نہ تھی۔ انھوں نے جنگ بہادر سے کنایتہً اس کا ذکر بھی کیا۔ مگر جنگ بہادر نے ہمیشہ تجاہل سے کام لیا۔ اشاروں سے کام نہ چلتے دیکھ کر رانی نے ان کے پاس اس مضمون کا ایک خط لکھا۔ اسے جنگ بہادر نے اپنے پاس رکھ لیا۔ اور اس کا نہایت دلیرانہ، دندان شکن جواب لکھا جس سے رانی صاحبہ ان سے مایوس ہی نہیں ہوئیں بلکہ ان کی جان کی بھی دشمن ہوگئیں۔ اور ان کے قتل کی سازش کرنے لگیں۔ گگن سنگھ کا لڑکا وزیر سنگھ اس کام میں رانی صاحبہ کا دست راست تھا۔ سازش پوری ہوگئی۔اس کا ہر ایک رکن اپنے اپنے کام انجام دینے پر مستعد ہوگیا۔ عہد وپیان بھی ہوگئے۔ صرف اتنی کسر تھی کہ جنگ بہادر رانی صاحبہ کے محل میں بلائے جائیں۔ مگر عین موقع پر جنگ

بہادر کی قیافہ شناسی نے بھانڈا پھوڑ دیا۔ راز آشکارا ہوگیا، انھوں نے فوراً فوج طلب کی اور اسے لیے رانی صاحبہ کے جائے قیام پر جادھمکے۔ قاتل اپنی گھات میں بیٹھے ہوئے تھے کہ جنگ بہادر نے انھیں گھیر لیا۔ انھیں جان بچانے کا موقع بھی نہ ملا۔ کتنے ہی وہیں قتل کردیے گئے۔ رانی صاحبہ خون بد امن پکڑ لی گئیں۔ ان پر ولی عہد اور وزیر کے قتل کرنے کی سازش کا الزام لگایا گیا۔ ثبوت موجود تھے، رانی کو بریت کا کوئی موقع نہ تھا۔ مجلس وزرا میں یہ معاملہ پیش ہوا اور رانی صاحبہ کو ہمیشہ کے لیے نیپال سے جلاوطن کردیا گیا۔ ان کے دونوں لڑکوں نے ان کے ساتھ رہنے ہی میں اپنی جان کی خیر سمجھی۔ جنگ بہادر نے اس کی مزاحمت نہ کی بلکہ نہایت فیاضی سے اٹھارہ لاکھ روپے رانی صاحبہ کے اخراجات کے لیے خزانہ سے دے کر انھیں رخصت کیا۔ اس واقعہ سے واضح ہوتا ہے کہ جنگ بہادر کیسے جیوٹ اور جگر کے مدبر تھے۔ اور حالات کو کس طرح اپنے موافق بنا لیتے تھے۔ رانی صاحبہ کے شاہانہ وقار اور اقتدار کو دم زدن میں مٹا دینا کوئی آسان کام نہ تھا جس رانی کے خوف سے سارا نیپال تھرتھر کانپتا تھا اس کی طاقت کو ان کے تدبر اور کاروائی نے دیکھتے دیکھتے خاک میں ملا دیا۔

مہا راجہ صاحب عرصہ سے کاشی جاترا کی تیاریاں کر رہے تھے۔ رانی صاحبہ کا دیس نکالا ہوا تو وہ بھی ان کے ہمراہ بنارس روانہ ہوئے۔ جنگ بہادر نے بہت سمجھایا کہ اس وقت رانی صاحبہ کے ساتھ آپ کا جانا زیبا نہیں۔ آپ کے بدخواہ لوگ کچھ اور ہی معنی نکال سکتے ہیں۔ مگر راجہ صاحب جانے پر مصر ہوئے۔ ولی عہد ان کے جانشین قرار دیے گئے مگر جنگ بہادر نے ایک ہوشیاری یہ کی اپنے چند معتمد آدمیوں کو راجہ صاحب کی ہمراہی میں روانہ کیا تاکہ وہ راجہ صاحب کے حرکات و سکنات کا پتہ دیتے رہیں۔ انھیں راجہ صاحب کی تلون طبعی اور ہوس اختیار کے باعث اندیشہ تھا کہ کہیں وہ بدخواہوں کے بہکانے میں نہ پڑ جائیں اور ان کا اندیشہ حق بجانب ثابت ہوا۔ بنارس میں نیپال کے کتنے ہی فتنہ پرداز جلاوطن سرداروں نے مہاراجہ صاحب کو اکسانا شروع کیا کہ وہ نیپال پر حملہ کرکے جنگ بہادر کی حکومت کا خاتمہ کردیں۔ مہاراجہ صاحب پہلے تو اس دام ترویز میں نہ پھنسے مگر شب و روز کی ہم نشینی اور تحریک نے بالآخر اپنا اثر دکھایا۔ مہاراجہ صاحب کو یقین ہوگیا کہ جنگ بہادر فی الواقع ولی عہد

کے نام پر نیپال پر خود راج کر رہا ہے۔ وہ جب نیپال کی طرف لوٹے تو بدخواہوں کی ایک جمعیت جن کی تعداد دو سو سے کم نہ تھی۔ ان کے ساتھ چلی۔ مہاراجہ صاحب نیپال کی سرحد پر پہنچ کر سوچنے لگے کہ اب کیا کرنا مناسب ہے۔ رانی صاحبہ سے خط و کتابت ہو رہی تھی اور حملہ کی تیاریاں کی جا رہی تھیں۔ باغیوں میں وزیر، جنرل، خزانچی، سب مقرر ہوگئے۔ باقاعدہ فوج بھرتی ہونے لگی، جنگ بہادر کے معتمد آدمیوں نے مہاراجہ صاحب کو بہت سمجھایا کہ آپ اس حرکت سے باز آئیں۔ مگر مہاراجہ صاحب اپنی دھن میں کب کسی کی سنتے تھے۔ دو بدو یوں ہی کہتے تھے کہ یہ سب افواہیں غلط ہیں مگر درپردہ تیاریوں سے غافل نہ تھے۔ ادھر یہاں کے روزانہ حالات مو بہ مو جنگ بہادر کے پاس پہنچتے رہے۔ جنگ بہادر کو اندیشہ ہوا کہ کہیں اس فتنہ کی آگ سارے ملک میں نہ پھیل جائے۔ اس کا انسداد ضروری سمجھا۔ انھوں نے کل فوجوں اور سرداروں کو طلب کیا اور مہاراجہ صاحب کی درپردہ تیاریوں کا مفصل حال کہہ کر انھیں معزول کرنے کی تجویز پیش کی فوجوں نے وفاداری کا عہد کیا۔ مہاراجہ صاحب کے پاس ایک خط روانہ کیا گیا جس میں ان پر باغیانہ فوج کشی کا الزام لگایا گیا اوروں کے بجائے ولی عہد کے تخت نشین ہونے کی اطلاع دی گئی۔ مہاراجہ صاحب یہ خط پاتے ہی آپے سے باہر ہوگئے۔ مشیروں نے اور بھی اشتعال دیا۔ دو ہزار جوان بھرتی ہوچکے تھے۔ انھیں کاٹھ مانڈو پر دھاوا کرنے کا حکم دیا گیا۔ جنگ بہادر نے چند رجمنٹیں مقابلہ کے لیے بھیجیں۔ باغی بھگا دیے گئے، مہاراجہ صاحب نظر بند کرلیے گئے۔ اور ان پر سخت نگاہ رکھے جانے کا انتظام کیا گیا۔ اپنی وزارت کے دوسرے ہی سال میں جنگ بہادر ایسے ہردل عزیز ہوگئے اور رعایا کو ان پر اتنا اعتماد ہوگیا کہ ان کے مقابلہ میں راجہ صاحب کو بھی ہار ماننا پڑی۔ اس کشمکش سے نجات پاکر انھوں نے فوجی اور آئینی اصلاحیں کیں اور رعایا کی کتنی ہی دیرینہ شکایات دور کیں انھیں خود اوائل عمر میں سرکاری ملازموں سے بھگتنا پڑا تھا۔ اور عام تکلیفوں کا انھیں ذاتی تجربہ تھا۔ اپنی وزارت کے تین ہی چار سال میں وہ اتنے مقبول ہوگئے کہ لوگ راجہ کو بھول گئے اور انھیں کو اپنا سب کچھ سمجھنے لگے۔ بالخصوص فوجی سپاہی ان پر جان دیتے تھے۔ اس اثنا میں چند پرانے حاسدوں نے انھیں قتل کرنے کی سازشیں کیں۔ مگر جنگ بہادر ہمیشہ کسی نہ کسی

طرح پہلے ہی سے خبردار ہوجاتے تھے۔ مہاراجہ سریندر بکرم نے ریاست کے کل اختیارات انھیں کے ہاتھ میں دے رکھے تھے۔ اور خود بہت کم دخل دیتے تھے۔ وہی فاتر العقل ولی عہد اب نہایت مصلحتً اندیش، انصاف پرور راجہ ہوگیا تھا۔

جنگ بہادر انگریزوں کی دلیری، موقع شناسی، اور حسن انتظام کے بڑے مداح تھے اور انھیں اس سرزمین کی سیر کی خواہش تھی جہاں ایسی قوم پیدا ہوسکتی ہے۔ وہ مارچ ۱۸۵۰ء میں اپنے کئی عزیزوں اور معتمد سرداروں کے ساتھ ولایت کو روانہ ہوئے۔ اور انگلستان، فرانس گھومتے ہوئے فروری ۱۸۵۱ء میں لوٹ آئے۔ انگلستان میں ان کی خوب آؤ بھگت ہوئی، اور انھیں انگریزی سوسائٹی کو دیکھنے کا بہت موقع ہاتھ آیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ انگلستان سے بیدار مغزی اور وسعت نگاہ اور حسن انتظام کے بیش بہا نتائج اخذ کرکے لوٹے۔ انگریزی قوم کے ساتھ نیپال کی دوستی اور وفاداری اسی وقت پیدا ہوئی اور وہ آج تک قائم ہے۔

ولایت سے واپسی کے تھوڑے ہی دنوں بعد نیپال کو تبت سے لڑنا پڑا۔ اس موقع پر جنگ بہادر کی مستعدی اور حسن انتظام سے تبت پر متواتر فتوحات حاصل ہوئیں۔ بالآخر ۱۸۵۵ء میں تبت نے مجبور ہوکر نیپال سے صلح کرلی۔ اس معاہدہ سے نیپال کو تجارتی رعایتیں حاصل ہوگئیں۔ مہاراجہ صاحب نے ایسے جوان تدبیر وزیر کے ساتھ تعلقات زیادہ مضبوط کرنے کے لیے اپنی راجکماری کی شادی جنگ بہادر کے لڑکے سے کردی۔

متواتر کئی سال یک لخت محنت کرنے کے باعث جنگ بہادر کی صحت کچھ خراب ہوگئی تھی۔ چنانچہ انھوں نے ۱۹۵۶ء میں وزارت سے استعفیٰ دے دیا لیکن قوم انھیں اتنی آسانی سے جدانہ کرسکتی تھی۔ سارے نیپال کے ذی اثر لوگ جمع ہوکر جنگ بہادر کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان سے اپنا استعفیٰ واپس لینے کے لیے استدعا کی۔ یہاں تک کہ وہ انھیں مہاراجہ صاحب کے بجائے گدی پربٹھانے کے لیے بھی آمادہ تھے۔ مگر جنگ بہادر نے کہا کہ جس شخص کو میں نے اپنے ہی ہاتھ سے راج سنگھاسن پر بٹھایا ہے اس کے مقابلہ میں اب کسی طرح نہیں آنا چاہتا۔ مہاراجہ صاحب نے ان کے ایثار کا یہ تذکرہ سن کر دو خوش حال اضلاع انھیں سپرد کردیے اور مہاراجہ کا خطاب بھی عطا

کیا۔ جنگ بہادر ان اضلاع کے مختار کل بنادیے گئے اس کے علاوہ وزارت کا عہدہ ان کے خاندان میں موروثی قرار دیا گیا۔ ان عام تقاضوں سے مجبور ہوکر جنگ بہادر نے صحت پاتے ہی پھر وزارت کا قلمدان ہاتھ میں لیا۔

اسی زمانہ میں ہندوستان میں بغاوت کی آگ بھڑک اٹھی۔ باغیوں کا غلبہ دیکھ کر لارڈ کیننگ نے جنگ بہادر سے مدد مانگی۔ جنگ بہادر نے فوراً چھ رجمنٹیں روانہ کیں۔ اور کچھ عرصہ بعد خود ایک بڑی فوج لے کر آئے۔ گورکھپور، اعظم گڑھ، بستی، گونڈہ وغیرہ مقامات سے باغیوں کی بڑی بڑی جماعتوں کا قلع قمع کرتے ہوئے وہ لکھنؤ داخل ہوئے اور لکھنؤ سے باغیوں کے نکالنے میں بڑی سرگرمی اور مستعدی سے انگریزی افسروں کی مدد کی۔ ان کی دھاک ایسی بیٹھی کہ باغی ان کا نام سن کر تھرا جاتے تھے۔ بغاوت کو اس طرح فرو کرکے وہ نیپال واپس گئے۔ مگر جب باغیوں کی ایک کثیر جماعت نیپال میں پناہ گزیں ہوئی تو جنگ بہادر نے ان کے گزارے کے لیے زمین کا مناسب انتظام کردیا۔ ان کی اولاد آج بھی ترائی میں آباد ہے۔

جنگ بہادر نے ۱۸۷۶ء تک انتظام سلطنت کا بار سنبھالا۔ اور ملک میں متعدد اصلاحیں کیں۔ زمین کا بندوبست ، قانون وراثت کی ترمیم انھیں کی بیدار مغزی کا نتیجہ ہیں۔ یہ انھیں کی خوش انتظامی تھی جس نے فتنہ اور نفاق مٹا کر ملک میں فارغ البالی اور سرسبزی قائم کی۔ اور جہاں حکام کی مرضی ہی قانون کا کام دیتی رہی تھی انھوں نے ہر ایک صیغہ کو اصول اور ضوابط میں پابند کردیا۔

جنگ بہادر ایک مستقل مزاج اور بااصول مدبر تھے۔ اس میں شک نہیں کہ عہدہ وزارت پر آنے سے پہلے انھوں نے ہمیشہ حق اور انصاف کو اپنا مسلک نہیں بنایا۔ مگر ان کی وزارت کا زمانہ نیپال کی روشن تاریخ ہے۔ وہ راجپوت تھے اور راجپوتی دھرم کے نبھانے میں انھیں فخر تھا۔ پنجاب کے انتزاع کے بعد رانی چندر کنور چنار کے قلعہ میں نظر بند کی گئیں تھیں۔ مگر وہ اس قید کی متحمل نہ ہوسکیں۔ اور ایک کنیز کے لباس میں قلعہ سے نکل کر سفر کی تکلیفیں جھیلتی ہوئی نیپال پہنچیں۔ اور جنگ بہادر کے پاس اپنی اس حالت پریشان میں آنے کی اطلاع کی۔ جنگ بہادر نے خندہ پیشانی سے ان کا خیر مقدم کیا۔ پچیس ہزار روپے ان کے محل کی تعمیر کے لیے دیے اور ڈھائی ہزار

روپے ماہوار وثیقہ مقرر کیا۔ حالانکہ انگریزی پولیٹکل رزیڈنٹ نے انھیں انگریزی گورنمنٹ کی ناراضگی کا خوف دلایا۔ مگر انھوں نے صاف جواب دیا کہ میں راجپوت ہوں اور راجپوت لوگ اپنے پناہ میں آئے ہوؤں کی دستگیری کرنا اپنا دھرم سمجھتے ہیں۔ ہاں انھوں نے یہ یقین دلایا کہ رانی چندر کنور انگریزی گورنمنٹ کے خلاف کسی قسم کی کوشش نہ کرنے پائیں گے۔ رانی صاحبہ کا محل ابھی تک قائم ہے۔

شکار کا انھیں بے حد شوق تھا۔ اور اسی شکار کی بدولت وہ ایک بار مرنے سے بچے۔ ان کا نشانہ کبھی خطا نہ کرتا تھا۔ سپہ گری کے فن میں انھیں کامل دستگاہ تھی۔ وہ سپاہیوں کی دلیری کی قدر کرتے تھے اس وجہ سے نیپال کی ساری فوج ان پر نثار ہونے کے لیے تیار رہتی تھی۔

حالانکہ وہ اس زمانہ میں پیدا ہوئے جب ہندو قوم مہمل رسم و رواج کی غلامی کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی تھی۔ مگر وہ بیدار مغز، آزاد خیال آدمی تھے۔ نیپال میں ایک نیچ ذات ہے جسے کوچی موچی کہتے ہیں۔ ان سے بہت پرہیز کیا جاتا ہے۔ انھیں کنوؤں سے پانی بھی نہیں بھرنے دیا جاتا۔ جب اس قوم کے مکھیاؤں نے جنگ بہادر سے فریاد کی تو انھوں نے ایک بڑا جلسہ کیا۔ اس میں کوچی موچی کے آدمیوں کو بھی شریک کیا اور بھری سبھا میں ان کے ہاتھ سے پانی پی کر انھیں ہمیشہ کے لیے شدھ کرکے اس سوشل غلامی اور ذلت سے آزاد کردیا۔ ہندوستان کے شدھی کے دلدادہ آدمیوں میں کتنے ایسے ہیں جو نصف صدی گزر جانے پر بھی ایک اچھوت ہندو کے ہاتھ کا پانی پینے کی جرأت کرسکیں۔ تاہم جنگ بہادر مغربی روشنی سے بے بہرہ تھے جس پر ہم تعلیم یافتہ ہندوؤں کو اس قدر ناز ہے۔

مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ خورد و نوش کے معاملہ میں بھی ایسے ہی آزاد تھے۔ انگلستان کے دوران قیام میں وہ کسی دعوت میں عملاً شریک نہیں ہوئے۔ وہ ضروری اور غیر ضروری اصلاحوں میں تمیز کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ وہ بے خوف ایسے تھے کہ حق کے معاملہ میں انھیں مہاراجہ صاحب سے بھی اختلاف کرنے میں مطلق دریغ نہ ہوتا تھا۔ وہ رعایا کو عمال کے دست ظلم سے بچانے کی کوشش کرتے تھے اور جب کسی کو پکڑ پاتے تھے تو سخت سزا دیتے تھے۔

الغرض اس زمانہ میں راجہ جنگ بہادر کی ذات مغتنمات سے تھی اگر ایسے مدبر ہندوستان کی دوسری ریاستوں میں ہوتے تو ممکن تھا کہ ان میں سے بعض اب بھی زندہ ہوتیں۔ پنجاب، ستارہ، ناگپور، اودھ، برما وغیرہ ممالک اسی زمانہ میں انگریزی عمل داری میں آئے اور ممکن ہے انگریزی گورنمنٹ زیادہ متحمل ہوتی تو شاید ان کا وجود قائم رہتا۔ مگر خود ان ریاستوں میں ایسے مدبر یا فرماں روا نہ تھے جو انھیں گرداب ہلاکت سے صحیح و سالم نکال لے جاتے۔ باوجود اس کے کہ سارا نیپال جنگ بہادر پر فدا تھا اور ان کے زور اور اثر کے مقابلہ میں راجہ صاحب بھی دب گئے تھے۔ تاہم ملک کے سرداروں کے اصرار کرنے پر بھی وہ ہمیشہ ہوس تاج سے محترز رہے۔ اس زمانہ میں ہندوستان کی دوسری ریاستوں کے ارباب حل و عقد کی کشمکش کو دیکھتے ہوئے اسے رانا جنگ بہادر کی ملکی قربانی کہہ سکتے ہیں۔

۱۸۷۶ء کے فروری کے مہینہ میں وہ شکار کھیلنے گئے تھے بخار میں مبتلا ہوئے اور ایک خفیف علالت کے بعد ۲۵رفروری کو اس دارفانی سے رحلت کی۔

''زمانہ'' جولائی ۱۹۱۶ء

بہاری

سنسکرت شاعری کے نقادوں نے شعر کو نورسوں میں تقسیم کیا ہے۔ رس سے مراد رنگ سخن ہے۔ حسن وعشق، شجاعت، غصہ، ظرافت بھگتی وغیرہ۔ سورداس شانتی اور بھگتی رس کے شاعر تھے۔ بہاری حسن و عشق کے شاعر ہیں۔ ان کا رنگ اردو کے رنگ تغزل سے بہت ملتا جلتا ہے۔ سب ہندی شعرا میں بہاری ہی کو یہ خصوصیت حاصل ہے۔ یہ پتہ نہیں چلتا کہ بہاری نے فارسی بھی پڑھی تھی یا نہیں۔ بظاہر اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ مگر ان کے رنگ سخن پر فارسی تغزل کا رنگ بہت چوکھا نظر آتا ہے۔ ممکن ہے یہ طبیعت کی قدرتی روش ہو۔ حسن و عشق کے سوائے انھوں نے کسی دوسرے رنگ میں فکر سخن نہیں کی۔ یا کی بھی تو وہ نفی کے برابر ہے۔ مگر باوجودیکہ ان کا میدان بہت محدود ہے، وہ جذبات کی جس بلندی اور عمق تک پہنچ گئے ہیں وہ اس رنگ میں کسی دوسرے ہندی شاعر کو نصیب نہیں۔ وہ عامیانہ خیالات کو نظم نہیں کرتے۔ ان کی نفاست پسند طبیعت پامال مضامین سے بھاگتی ہے۔ ان میں غالب کی سی جدت طرازی کا میلان ہے۔ غالب کی طرح انھوں نے بھی عشق کا اونچا معیار پیش نظر رکھا ہے۔ اور جذبات کو متانت کے پایہ سے نہیں گرنے دیا۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انھوں نے شوخی کی ہی نہیں۔ حسن و عشق کے باغ میں آکر کورا ملا اور خشک واعظ بننا مشکل ہے۔ مگر بہاری کے یہاں ایسی وارفتگی کی مثالیں بہت کم ہیں۔ غالب کی طرح وہ بھی حد درجہ کے کم گو تھے۔ ان کی یادگار زندگی بھر کی کمائی کل سات سو دوہرے ہیں۔ مگر قیاس کہتا ہے یہ ان کے کلام کا مجموعہ نہیں بلکہ انتخاب ہے۔ جس شاعر نے مدت العمر فکرسخن کی ہو وہ صرف سات سو دوہرے اپنی یادگار چھوڑے۔ اسے عقل سلیم تسلیم نہیں کرسکتی۔ ضرور دیگر شعرا کی طرح انھوں نے بھی بہت کچھ کہا ہوگا۔ مگر بعد کو اعلیٰ درجہ کے ضبط اور

نفس کشی سے کام لے کر انھوں نے خزف سے ہیرے چھانٹ لیے اور وہ ہیرے آج ان کے نام کو چمکا رہے ہیں۔ اگر ان کا سب کلام موجود ہوتا تو یہ لال گدڑی میں چھپ جاتے۔ یا نظر آتے تو صرف مبصروں کو۔ دس پانچ ہزار اشعار یا دوہروں میں پانچ سات سو دوہروں کا اچھا ہونا کوئی غیر معمولی بات نہیں۔ قریب قریب سبھی شاعروں کے کلام میں یہ وصف موجود ہوتا ہے۔ جس شاعر نے ساری زندگی بادہ گوئی ہی کی اور سو دو سو بھی جاندار پھڑکتے ہوئے، اچھلتے ہوئے شعر نہیں نکالے۔ اسے شاعر کہنا ہی فضول ہے۔ اس حالت میں بہاری میں کوئی خصوصیت نہ رہتی۔ مگر ان کے انتخاب نے وسعت کو کم کرکے انھیں بلندی کے معراج پر پہنچا دیا۔ یہ ہیرے کی مالا۔ ست سئی کے نام سے مشہور ہے۔ یعنی سات سو دوہروں کا مجموعہ۔ حالانکہ تعداد میں دوہرے سات سو کچھ زیادہ نہیں۔ اس مختصر سے دیوان میں شاعر نے حسن و عشق کا دریا بند کردیا ہے۔ حسرت اور ارمان اور شوق، ہجر اور وصال اور سوز، غرض کوئی جذبہ نظر انداز نہیں ہوا۔ اس پر لطف و بیان اور بلاغت ان دوہروں کو اور بھی اچھال دیتی ہے۔ بلاغت بجائے خود کمال شاعری ہے۔ کوئی روکھا پھیکا مضمون بھی بلاغت کا جامہ پہن کر سنور جاتا ہے جو جنرل سو سپاہیوں کا کام دس سپاہیوں سے انجام دے وہ بیشک اپنے فن کا ماہر ہے۔ اچھے سے اچھا اچھوتا، انوکھا مضمون، بلاغت کے زیور سے آراستہ نہ ہو تو بے مزہ ہوجاتا ہے۔ بعض نقادوں نے تو بلاغت کو اتنی وقعت دی ہے کہ اسے شاعری کا مترادف کہہ دیا ہے۔ ان کے خیال میں شاعری بجز بلاغت کے اور کچھ نہیں۔ سنسکرت کے علمائے قدیم بلاغت میں اپنی نظیر نہیں رکھتے۔ انھوں نے سارے انپشد اور عروض سوتروں میں لکھے ہیں۔ سوتر وہ کوزہ ہے جس میں دریا بند ہوتا ہے۔ آج بھی دنیا کے علما ان سوتروں کو دیکھتے ہیں اور حیرت سے انگشت بدنداں ہوجاتے ہیں۔ تین چار الفاظ کا ایک فقرہ ہے، اور اس میں اتنا معنی بھرا ہوا ہے جو دفتروں میں بھی مشکل سے ادا ہوسکتا ہے۔ بعض بعض سوتروں کی تشریح اور توضیح میں موخرین نے دفتر کے دفتر لکھ ڈالے ہیں۔ اردو میں غالب اور نسیم نے بلاغت میں کمال دکھایا ہے۔ ہندی میں یہ سہرا بہاری کے سر ہے۔

شاعر کے درجہ کا اندازہ اس کی قبولیت سے ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے تلسی کا درجہ اول ہے۔ مگر بہاری ان سے بہت پیچھے نہیں۔ کم و بیش تیس شعرا نے ست سئی کی

تشریح نظم و نثر میں کی ہے۔ گذشتہ بیس سالوں کے اندر اس کی تین شرحیں نکل چکی ہیں۔ ان میں ایک نثر میں ہے۔ اور دو نظم میں۔ شعرا نے ان پر قطع کہے ہیں۔ واسوخت، ترجیع، مخمس سب کچھ ہے۔ بابو ہریش چندر ہندی کے زمانہ حال کے جامع کمالات ادیب ہو گزرے ہیں۔ انھوں نے نظم و نثر میں کتنی ہی زندہ جاوید تصانیف چھوڑیں ہیں اور موجودہ ہندی ناٹک کے تو وہ خدا ہیں۔ انھوں نے ست سئی پر کنڈلیاں چپکانے کا قصد کیا مگر ستر اسی دوہرے سے زیادہ نہ جاسکے، تخلیقیت نے جواب دے دیا۔ بہاری نے دوہرے کیا لکھے ہیں شاعروں کے لیے لوہے کے چنے ہیں۔ جب تک کوئی اسی سطح کا شاعر ساری عمران دوہروں میں جان نہ کھپائے کامیاب نہیں ہوسکتا۔ ہندی میں بہاری ہی کی۔ خصوصیت ہے کہ اس کے کلام کا سنسکرت میں بھی ترجمہ ہوا۔ یہ تو اس قبولیت کا حال ہے جو بہاری کی زمرہ شعرا میں حاصل ہے۔ عوام میں بھی وہ کم نہیں مقبول ہیں۔ حالانکہ یہاں ان کا رتبہ تلسی اور سور کے بعد ہے۔ ان کے کتنے ہی دوہرے ضرب المثل ہوگئے ہیں۔ اور کتنے ہی عوام کی زبان پر چڑھے ہوئے ہیں۔ بہاری سے اردو بھی غیر مانوس نہیں ہے۔ یہ بھی انھیں کا دوہرا ہے۔

بھرے شیام سویت رتنار

جھک جھک ہرت جیہی، چتوت ایک بار

کیا اس دوہرے کی تشریح کی ضرورت ہے؟ اردو کا ادیب جب بھاشا شاعری کی تعریف میں رطب اللسان ہوتا ہے تو وہ اس دوہرے کو پیش کرتا ہے۔ اور کوئی شک نہیں کہ شاعر نے اس میں جتنا معنی اور جذبہ بھر دیا ہے۔ وہ ایک پوری غزل میں بھی ادا نہ ہوسکتا۔ اور ادا ہو بھی جائے تو یہ لطف کہاں۔ کتنی بلاغت ہے، الفاظ کی کیسی نادر ترتیب، آمی کہتے ہیں آب حیات کو۔ ان کا رنگ سیاہ مانا گیا ہے۔ اس کے پینے سے مردہ زندہ ہوجاتا ہے۔ ہلاہل کہتے ہیں زہر کو۔ اس کا رنگ سفید مانا گیا ہے وہ قاتل ہے۔ یہ کہتے ہیں شراب کو اس کا رنگ سرخ مانا گیا ہے۔ اس کے پینے سے انسان جھک جھک پڑتا ہے۔ یعنی معشوق کی آنکھوں میں آب حیات بھی ہے۔ زہر بھی اور شراب بھی۔ سرخی بھی سفیدی بھی، اور سیاہی بھی۔ اس کی چتون جلاتی ہے قتل کرتی ہے، اور نشہ پیدا کردیتی ہے۔ جھک جھک پڑنا کتنا لطیف خیال ہے۔ نشہ میں انسان کی یہی

کیفیت ہوتی ہے۔ اس کے پیر لڑکھڑاتے ہیں اور گرتے گرتے سنبھل جاتا ہے۔

مسلمان سخن سنجوں نے بھی ست سئی کی بہت قدر کی۔ اس زمانہ کے مسلمان لوگ ہندی میں شعر وسخن کہنا اپنی ذلت نہ سمجھتے تھے۔ اگر اردو میں نسیم اور تفتہ تھے۔ تو ہندی میں بھی کتنے ہی مسلمان شعرا موجود تھے۔ عالمگیر اورنگ زیب کے تیسرے فرزند اعظم شاہ ہندی شاعری کے نکتہ سنج تھے۔ حسن مذاق رکھتے تھے۔ انھیں کے مشورہ سے ست سئی کی موجودہ ترتیب عمل میں آئی۔ حالانکہ اور اصحاب نے بھی ان کی ترتیب کی۔ مگر یہ سلسلہ سب سے اچھا ہے۔ یہ صنعتوں کے اعتبار سے عمل میں آیا ہے۔ بہاری کے سبھی دوہے مرصع ہیں۔ ایسا کوئی نہیں ہے جس میں کوئی نہ کوئی شاعرانہ صنعت نہ رکھی گئی ہو۔ اعظم شاہ نے یہ ترتیب دے کر اپنی سخن فہمی کا بہت اچھا ثبوت دیا ہے۔ مسلمان رؤسا اور شعرا نے ست سئی کی قرار واقعی داد دی ہے۔ اس وقت باوجود سیاسی چشمکوں کے قدردانی کی سپرٹ مفقود نہ تھی۔ شعر وسخن کے معاملہ میں قومی تعصیب کو بالائے طاق رکھ دیا جاتا تھا۔ ست سئی کے تیس شارحوں میں پانچ نام مسلمانوں کے ہیں۔

ا۔ ذو الفقار خان

بہادر شاہ کے بعد جہاندار شاہ کے زمانہ میں امیر الامرا کے رتبہ پر ممتاز تھے۔ امور سیاست میں اختیار کلی حاصل تھے۔ جہاندار شاہ تو عیش پرستیوں میں ڈوبے ہوئے تھے۔ امور مملکت بھی ذو الفقار خاں انجام دیتے تھے۔ شہزادہ فرخ سیر نے جب بنگال سے آکر جہاندار شاہ پر یورش کی اور کئی لڑائیوں کے بعد دہلی پر قابض ہوگئے تو ذو الفقار خاں نے نرودغا کھیلی۔ جہاندار شاہ کو گرفتار کر دیا گیا۔ مگر فرخ سیر نے تخت پر بیٹھنے کے بعد ذوالفقار کو بھی قتل کروادیا۔ یہ حضرت ہندی شاعری کے مداح تھے۔ انھیں کی فرمائش سے شعرا نے ست سئی کی ایک بہت اچھی شرح تیار کی جو آج تک موجود ہے۔ غالبًا وہ خودبھی شاعر تھے۔ مگر اس سے تو انکار ہی نہیں ہوسکتا تھا کہ وہ شعر وسخن کے اعلیٰ پایہ کے مبصر تھے۔

۲۔ انور چندر کا

نواب انور خان کے دربار کے شعرا نے ست سئی پر یہ ٹیکا لکھی۔ تاریخ تصنیف

۱۸۲۸ء۔

۳۔ رس چندر کا

عیسیٰ خان انیسویں صدی میں اچھے ہندی شاعر ہو گزرے ہیں۔ نرور گڑھ کے راجہ چھتر سنگھ کی ایما سے انھوں نے یہ ٹیکا نظم میں تیار کی۔ بہاری کے دوہروں کی ترتیب انھوں نے حروف تہجی کے حساب سے دی ہے۔ تاریخ تصنیف ۱۸۶۶ء۔

۴۔ یوسف خان کی ٹیکا

یوسف خان کا مفصل حال نہیں معلوم۔ مگر ان کی ٹیکا معرکے کی ہے۔ تاریخ تصنیف قیاساً ۱۸۶۰ء ہے۔

۵۔ پٹھان سلطان کی ٹیکا

ریاست بھوپال کے ضلع راج گڑھ کے نواب سلطان پٹھان نے ۱۸۱۷ء میں یہ ٹیکا نظم میں لکھی۔ ہندی کے اچھے شاعر تھے۔ یہ غالبًا ان کے دربار کے شعرا کی لکھی ہوئی نہیں۔ وہ انھیں کے فکرِ سخن کا نتیجہ ہے۔ یہ ٹیکا اب نایاب ہے۔

مگر کتنے افسوس کا مقام ہے کہ اس شہرت اور قبولیت اور کمال کے باوجود بہاری کے حالات زندگی پر ایک نہایت تاریک پردہ پڑا ہوا ہے۔ نہ ان کے معاصر شعرا نے ان کا کچھ ذکر کیا اور نہ انھوں نے خود اپنے متعلق کچھ لکھا۔ ان کے معاصرین کی کمی نہ تھی۔ کم و بیش ساٹھ ارباب کمال ان کے ہم عصر تھے۔ ان سب کے کلام ملتے ہیں۔ مگر بہاری کی بابت کسی نے کچھ نہیں لکھا۔ ان کے ذاتی حالات کا دار ومدار کلہم صرف ان کے تین دوہروں پر ہے۔ اور وہ بھی صاف طور پر سمجھ میں نہیں آتے۔ ہندی کے مورخین بہت عرصہ سے جانچ پڑتال کر رہے ہیں۔ اور اب تک اس تمام تحقیقات کا نتیجہ یہ ہے کہ یہ اٹھارہویں صدی کے آغاز میں پیدا ہوئے۔ ست سئی کے خاتمہ کی تاریخ بہاری نے ۱۸۷۶ء دی ہے۔ ممکن ہے اس کے بعد کچھ دن اور زندہ رہے ہوں۔ قیاس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے بڑی عمر پائی۔ گوالیر کے قریب ایک موضع میں پیدا ہوئے۔ لڑکپن بندیل کھنڈ میں گزرا۔ متھرا میں ان کی شادی ہوئی تھی۔ وہیں عمر

کا بیشتر حصہ گزارا۔ ان کی زبان برج بھاشا ہے۔ مگر اس میں بندیل کھنڈی الفاظ بہت آئے ہیں۔ جس سے اس قیاس کی تصدیق ہوتی ہے کہ ان کا برج اور بندیل کھنڈ دونوں ہی سے ضرور تعلق تھا۔ ذات کے چوبے برہمن تھے۔ بعض نقادوں نے انھیں بھاٹ بتایا ہے مگر اس خیال کی تائید نہیں ہوتی۔ قیاساً جس زمانہ میں ست سئی ختم ہوئی ہے ان کی عمر ساٹھ سے کچھ ہی کم تھی۔ مگراتنا زمانہ انھوں نے کس شغل میں صرف کیا اس کا کچھ پتہ نہیں۔ ممکن ہے اشعار کہے ہوں مگر وہ دست بردار روزگار سے تلف ہوگئے ہوں۔ یہ مرفہ حال نہ تھے اور اس زمانہ کے رواج کے مطابق راجاؤں او رئیسوں کے دربار میں حاضر ہونا کسب معاش کے لیے ضروری تھا۔ مگر ست سئی کے پہلے ان کا کسی کی خدمت میں حاضر ہونے کا پتہ نہیں چلتا۔ عمر کا بہت بڑا حصہ نامعلوم طریقہ پر کاٹنے کے بعد یہ جے پور پہنچے۔ وہاں اس وقت سوائی راجہ جے سنگھ فرماں روا تھے۔ اراکین دربار سے مہاراج کی خدمت میں مجرا عرض کرانے کی درخواست کی۔ مہاراج ان دنوں ایک معشوق کمسن کے دام عشق میں بے طرح اسیر ہو رہے تھے۔ سلطنت کا کاروبار چھوڑ بیٹھے تھے رنواس میں بیٹھے ویدار یار کا لطف اٹھایا کرتے۔ سیر و شکار سے نفرت تھی۔ اعیان سلطنت مہینوں صورت نہ دیکھ پاتے تھے۔ انھوں نے بہاری سے اس امر میں معذوری کا اظہار کیا۔ جب مہاراج باہر نکلتے ہی نہیں تو سفارش کون کرے۔ اور کس سے کریں مگر بہاری مایوس نہ ہوئے۔ ایک روز انھیں ایک مالن پھولوں کی ایک ٹوکری لیے محل میں جاتی ہوئی نظر آئی۔ انھوں نے خیال کیا یہ مہاراج کی سیج پر بچھانے کے لیے جاتے ہوں گے۔ ذیل کا دوہرا فوراً نظم کیا۔ اور اسے مالن کی ٹوکری میں ڈال دیا۔

نہیں پراگ، نہیں مدھر مدھو، نہیں بکاس ایہی کال
الی کلی ہی سون بدھو، آگے کون حوال

یعنی ابھی نہ رس ہے، نہ بو ہے، نہ شگفتگی ہے۔ ابھی وہ ایک ناشگفتہ کلی ہے۔ ابھی سے یوں الجھ گئے تو آگے کیا حالت ہوگی!

یہ کاغذ کا پرزہ مہاراج کے ہاتھ لگا۔ دوہرا پڑھا۔ آنکھ کھل گئی۔ درباریوں کو طلب کیا۔ لوگ بڑے خوش ہوئے۔ بارے کسی طرح مہاراج برآمد تو ہوئے۔ مہاراج نے

دربار میں وہ دوہرا پڑھا۔ اور کہا جس نے یہ دوہرا کہا ہو اسے فوراً حاضر کرو۔ بہاری نے آگے بڑھ کر مجرا عرض کیا۔ مہاراج نہایت محظوظ ہوئے۔ بہاری کی بہت تواضع تکریم کی۔ اور کہا مجھے اپنا کلام روز سنایا کرو۔ بہاری نے فرمائش قبول کی، اور روز چند دوہرے کہہ کر مہاراج کو سنانے لگے۔ مہاراج کے یہاں یہ پرزے نتھی کیے جانے لگے۔ کچھ دنوں کے بعد بہاری کو وطن کی یاد آئی۔ مہاراج سے رخصت مانگی۔ مہاراج نے دوہروں کے شمار کرنے کا حکم دیا۔ سات سو سے کچھ زیادہ نکلے۔ مہاراج نے سات سو اشرفیاں اکرام کے طور پر دے کر بہاری کو رخصت کیا۔ موجودہ حالات کا خیال کیجیے تو رقم کم نہ تھی۔ اس کے تخمیناً بیس ہزار روپیہ ہوتے ہیں اور اس زمانہ میں ایک روپیہ کی قیمت پانچ روپیہ سے کم نہ ہوگی۔ مگر وہ زمانہ اتنی سستی قدردانی کا نہ تھا۔ آج کل تو معمولی جلسوں میں ہمارے شاعر کی طبیعت جولان پذیر ہوجاتی ہے۔ اور جنٹ صاحب بہادر نوشیرواں سے ملا دیے جاتے ہیں۔ کہیں صاحب کلکٹر بہادر رستم و اسفند یار سے بڑھا دیے جاتے ہیں۔ اس کا گراں بہا صلہ بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ جب ہمارے شاعر صاحب ممدوح کے در دولت پر حاضر ہو تو کمرہ میں سے ایک غراتی ہوئی آواز سنائی دی ''کھرسی لاؤ'' اور اگر کسی رئیس کے دسترخوان پر لقمہ شیریں چکھنے کی فضیلت حاصل ہوگئی تب تو شاعر کی فکر پرواز عطارہ اور زہرہ کی خبر لاتی ہے۔ شکر ہے کہ اسی بہانے سے ہماری شاعری روز بروز بھٹئی کے عیب سے پاک ہوتی جاتی ہے۔ مگر بہاری کے زمانہ میں شاعروں کو ان کے کمال کے اعتبار سے انعام و اکرام اور جاگیریں دینے کا عام رواج تھا۔ رؤسا فیاضانہ قدردانی میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرتے تھے۔ بھوشن کو مہاراجہ سیوا جی نے ایک کبت سے صلہ میں بیس ہزار روپے اور پچیس ہاتھی عطا کیے تھے۔ اور اگر روایتوں پر اعتبار کیا جائے تو ایک ہی کبت کے صلہ میں اسی قوم پرست راجہ نے اس خوش نصیب شاعر کو اٹھارہ لاکھ روپیہ دیے۔ وہ اس کبت کو سن کر اتنا خوش ہوا کہ بھوشن سے اسے بار بار پڑھنے کی فرمائش کی۔ بھوشن نے اٹھارہ مرتبہ پڑھا۔ مگر آخر انیسویں بار اس کے صبر نے جواب دیا۔ شیوا جی نے اٹھارہ بار پڑھنے کے لیے اٹھارہ لاکھ روپیہ دیے۔ اور افسوس کیا کہ شاعر نے اس سے زیادہ تحمل سے کیوں نہ کام لیا۔ اس بھوشن کو پنا کے مہاراجہ چھتر سال بہت کچھ

انعام دینے کے بعد جب وہ چلنے لگے تو ان کی پالکی کو اپنے کندھے پر اٹھا کر کئی قدم لے گئے۔ ان قدر دانیوں کے مقابلہ میں بہاری کو جو انعام ملا وہ اتنا حوصلہ افزا نہیں کہا جاسکتا۔ یہ مثالیں اس وقت تازہ تھیں۔

بہاری نے ان کے چرچے سنے تھے۔ وہ جے پور سے دل شکستہ واپس ہوئے۔ شاید یہی باعث ہو کہ ست سئی میں سوائی جے سنگھ کی تعریف میں ایک دوہرا بھی نہیں ہے۔ ایک دوہرا صرف ان کی شیش محل کی تعریف میں ہے۔ بلکہ دو دوہروں میں انھوں نے کنایتہً جے سنگھ کی ناقدری کی شکایت بھی کی ہے۔ حالانکہ پارسا نگاہیں ان میں تعریف ہی دیکھتی ہیں۔ قطع نظر اس انعام کے بہاری کی وہ آؤ بھگت جے پور میں نہیں ہوئی۔ جس کی اتنے قدردان دربار سے انھیں امید تھی۔ بھوشن جی نے راجہ چھتر سال کی پرعقیدت شاعر نوازی کو سیواجی کی فیاضی سے بہتر سمجھا تھا۔ شاعر کی طبعیت محض دولت کی ہوس مند نہیں ہوتی۔ اس میں داد کی خواہش بھی ہوتی ہے۔ اگر سخن فہمانہ داد کے ساتھ اس کی تھوڑی سی عملی خاطر بھی ہو جائے تو وہ خوش ہوجاتا ہے۔ مگر داد کے بغیر قارون کا خزانہ بھی اسے خوش نہیں کرسکتا۔ راجہ چھتر سال ابھی زندہ تھے۔ بہاری جے پور سے مایوس ہوکر اسی مردم شناس راجہ کے دربار میں پہنچے اور ست سئی کو ان کی خدمت میں پیش کرکے داد کے طالب ہوئے۔ چھتر سال خود بھی خوشگو شاعر تھے۔ دل میں امنگ تھا، ان کا دربار باکمال شعرا کا مرکز بنا ہوا تھا، ان شعرا نے ست سئی کو غور سے دیکھا، پرکھا، تولا، اور بہاری کے کمال کے قائل ہوگئے۔ حالانکہ اسی دربار میں ایک شاعر نے ازراہ حسد بہاری کی مذمت بھی کی۔ مگر اس کی کچھ پیش نہ گئی۔ راجہ صاحب نے بہاری کو پانچ گاؤں کی جاگیر عطا کی۔ اس دربار کی تواضع و تکریم سے بہاری بغایت محظوظ ہوئے۔ مگر یہاں داد کی غرض سے آئے تھے۔ جاگیر کی غرض سے نہیں۔ جاگیر شکریہ کے ساتھ واپس کردی۔

مہاراج جے سنگھ کو بھی اس واقعہ کی خبر ملی۔ ان کے استفسار پر بہت خوش ہوئے۔ پھر انھیں دربار میں بلایا اور پہلی فروگذاشتوں کی تلافی کرکے دو کثیر حاصل موضعے دیے۔ بہاری نے اسے شکریہ کے ساتھ قبول کرلیے۔ ان کے ورثا اب تک ان موضعوں پر قابض ہیں۔

بہاری کا اب بڑھاپا آ گیا تھا۔ ساٹھ سے تجاوز ہوگئے تھے۔ زیادہ سیر و سفر کی طاقت نہ تھی۔

متھرا لوٹ آئے یہاں ان دنوں جودھپور کے مہاراج جسونت سنگھ بھی آئے ہوئے تھے۔ انھوں نے عرصہ سے بہاری کی تعریف سنی تھی۔ ان سے ملنے کے مشتاق تھے۔ خود بھی صاحب کمال تھے۔ شاعرانہ صنعتوں پر ایک معرکے کی تصنیف کی تھی۔ جو آج تک شعرا میں مستند سمجھی جاتی ہے۔ بہاری کو ان سے نیاز حاصل کرنے کا کم اشتیاق نہ ہوگا۔ مہاراج نے ان کے کلام کی داد دی۔ فرمایا ''تھاری کبتا میں سولو لگیو'' یعنی تمھاری شاعری میں کیڑے پڑ گئے۔ بہاری نے اس ذو معنی داد کو نہ سمجھا۔ گھر چلے آئے۔ اداس تھے، ان کی لڑکی ذہین تھی۔ دل گرفتگی کا باعث پوچھا۔ بہاری نے راجہ جسونت سنگھ کا وہ معما اس سے بیان کیا۔ لڑکی اس کے معنی سمجھ گئی۔ بولی ''مہاراجہ کا منشا یہ ہے کہ آپ کی شاعری میں جان پڑ گئی ہے۔'' بہاری کو بھی یہی تشریح موزوں معلوم ہوئی۔ مہاراجہ جسونت سنگھ سے دوسرے دن جب یہ ذکر آیا تو وہ بہت خوش ہوئے اور فرمایا ہاں! یہی میرا منشا تھا۔

بہاری کے متعلق اس سے زیادہ اور کچھ نہیں معلوم ہے۔ وہ کب مرے کہاں مرے، ہاں ان کے ایک بیٹے کرشن نامی تھے۔ وہ بھی شاعر ہوگئے ہیں۔

بہاری کے کلام کے کچھ نمونے ضروری ہیں حالانکہ اردو لباس پہن کر ان کی ہیئت بہت کچھ بدل جاتی ہے۔ غالب کے دیوان کی طرح بہاری ست سئی کے مطالب میں بھی شارحین نے اکثر اختلاف کیا ہے۔ ان کے دوہرے نہایت غامض، پیچیدہ اور دشوار ہوتے ہیں۔ وہ موتی ہیں، جو ڈوبنے سے ہاتھ آتے ہیں۔

مانہو بدھ تن اچھ چھبی۔ سوچ راکھے کاج
درگ پگ پونچھن کون کیے۔ بھوشن پانیداج

یہاں بہاری نے نازک خیالی کا کمال دکھایا ہے۔یعنی گویا صانع قدرت نے معشوق کے تن نازک پر زیوروں کا پا انداز بنا دیا ہے۔ تاکہ پائے نگاہ سے اس بر گرد نہ آجائے۔ پا انداز اردو لفظ ہے۔ شاعر نے اس کا استعمال کیا ہے۔ بہاری اکثر اردو فارسی عربی الفاظ لاتے ہیں۔ اور بڑی خوبی سے لاتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ معشوق کا

بدن اتنا نازک اور ستھرا ہے کہ نگاہوں سے بھی میلا ہوجاتا ہے۔ اسی لیے ضروری ہے کہ زیوروں پر پیر صاف کرکے تب نگاہ اس کے حسن کے فرش شفاف پر قدم رکھے کیا صفائی حسن ہے جو نگاہ سے میلی ہوجاتی ہے۔ ''پائے نگاہ'' غالب نے بھی استعمال کیا ہے۔ زیور معشوق کے حسن کے چمکانے کے لیے نہیں ہیں۔ بلکہ نگاہوں کے پیر کی گرد پوچھنے کے لیے۔ ایک اردو شاعر نے معشوق کی نزاکت کا یوں تخیل باندھا ہے:

(۱)

کیا نزاکت ہے کہ عارض ان کے نیلے پڑ گئے
ہم نے تو بوسہ لیا تھا خواب میں تصویر کا

(۲)

ہوئے کپور مٹی سے رہی، ملی تن دت مکتال
چھن چھن کھڑی پچھنو لکھت چھوائے تن آل

کپور مٹی کو کھریا کہتے ہیں۔ یعنی معشوق کے گلے میں موتیوں کی مالا اس کے جسم کے کندنی رنگ میں مل کر زردی مائل کہرباسی ہوجاتی ہے۔ اس کی سہیلی کو دھوکا ہوتا ہے۔ اور وہ گھاس کے تنکے سے اس مالا کو چھوتی ہے۔ کیونکہ کہربا میں گھاس کو کھینچنے کی صفت ہوتی ہے۔ وہ سوچتی ہے کہ یہ تو موتیوں کی مالا تھی۔ کہربا کیوں کر ہوگئی، اس شک کو رفع کرنے کے لیے وہ اس کی کہر بائی خاصیت کا امتحان لیتی ہے۔ امیر لکھنوی کا ایک شعر دیکھیے۔

منکر یکرنگیٔ معشوق و عاشق تھے جو لوگ
دیکھ لیں کیا رنگ کاہ و کہربا ملتا نہیں

(۳)

کہے جو بچن بیوگنی۔ برہ بکل اکلائے
کہئے نہ کو اسوان سہیت، سوا سو بول سنائے

اس دوہرے میں شاعر نے بلند پروازی کی انتہا کردی ہے۔ اردو میں شاید ہی کسی شاعر نے اس مضمون کو ادا کیا ہو۔ یعنی معشوق صدمہ فراق سے بے چین ہو ہوکر عالم تنہائی میں اپنے دل پردرد سے جو باتیں کرتا ہے اسے پنجرے میں بیٹھا ہوا طوطا سن

لیتا ہے۔ اور اسے وہی درد ناک الفاظ دہراتے سن کر لوگوں کی آنکھوں میں آنسو بھر آتے ہیں۔ معشوق نے پردہ داری کی کتنی کوشش کی۔ مگر آخر راز فاش ہوگیا۔ اس میں کتنی شاعرانہ لطافت ہے اور اس طوطے کے دوہرانے میں بھی یہ تاثیر ہے کہ سننے والے دل کو ہاتھوں سے تھام لیتے ہیں۔ اور رونے لگتے ہیں، اس سے اس صدمہ درد کا اندازہ ہوسکتا ہے۔ فارسی کا ایک مشہور شعر ہے۔

سبز خطے بخط سبز مرا کرد اسیر
دام ہم رنگ زمین بود گرفتار شدیم

صائب نے اس شعر کے بدلے اپنا سارا دیوان دینا چاہا تھا۔ بہاری کے اس دوہرے میں یہی لطیف واقعیت اور مقابلتۂ زیادہ لطافت ہے۔

(۴)

تچو آنچ اتی پرہ کی۔ رہیو پریم رس بھیج
نینن کے نگ جل بھئے۔ ہردے پسیج پسیج

اسی خیال کو فارسی شاعر نے یوں ادا کیا ہے۔

چہ می پرسی زحالِ مادلِ غمدیدہ اب چوں شد
دلم شد خون، و خون شد آب، و آب از چشم بیرون شد

اس دوہرے اور فارسی شعر میں اتنی یک رنگی ہے کہ توازد کہنا چاہیے۔ کیونکہ دونوں شعرا باکمال ہیں اور سرقہ کا گمان کسی پر نہیں ہوسکتا۔

(۵)

بیٹھ رہی اتی سگھن بن۔ پیٹھ سدن تن مانہہ
نرکھ دوپہری جیٹھ کی۔ چھانہو چاہت چھانہ

مطلب یہ ہے کہ جیٹھ کی جلتی ہوئی دوپہری سے گھبرا کر سایہ بھی سایہ ڈھونڈھتا پھرتا ہے۔ اس لیے وہ گھنے جنگل میں اور مکانوں کے اندر چھپتا پھرتا ہے۔

موسموں پر بھی بہاری نے طبع آزمائی کی ہے۔ میمنت یعنی پوس کایوں ذکر کرتے ہیں۔

(۶)

آوت جات نہ جانیت۔ تجھی تجی سیران

گھر ہی جمائی لون گھٹیو۔ کھربو پوس دن مان

یعنی جس طرح خانہ داماد کی عزت سسرال میں کچھ نہیں ہوتی۔اس کے آنے جانے کا کوئی خیال نہیں کرتا۔ معلوم نہیں وہ کب آتا ہے اور کب جاتا ہے۔ اسی طرح پوس میں ان کے آنے جانے کی خبر نہیں ہوتی۔ برسات کا ذکر یوں کرتا ہے۔

ھٹھ نہ ھٹھیلی کرسکے۔ یہی پاوس رت پائے

آن گانٹھ گھٹ جائیں تیوں مان گانٹھ چھٹ جائے

یعنی برسات کے موسم میں بے نیاز معشوق بھی بے نیازی کرسکتی ۔ برسات میں رسی کی گانٹھ مضبوط ہوجاتی ہے۔مگر بے نیازی کی گانٹھ ڈھیلی پڑ جاتی ہے۔

دیگر باکمال شعرا کی طرح بہاری نے بھی نیچر کا اور انسانی فطرت کا نہایت دقیق مطالعہ کیا تھا۔ بالخصوص حسن و عشق کے جذبات کی جیسی صحیح اور جامع تصویریں انھوں نے کھینچی ہیں وہ کسی دوسرے ہندی شاعر کے قدرت سے باہر ہیں۔ مگر اس باغیچہ میں اتنے کانٹے ہیں کہ کسی شاعر کا دامن بچا رہ نہیں رہ سکتا۔ جب غالبؔ جیسا محتاط شخص بھی ان کانٹوں میں الجھنے سے نہ بچا تو دوسروں کا کیا ذکر۔

اس مضمون میں ہندی نورتن، بہاری بہار اور ست سئی سنکھار سے مدد لی گئی ہے۔ یہ آخری مضمون چندر پرشاد مصر مرحوم کے کتاب کی بڑی پر لطف تنقید کی ہے۔ جو ۱۹۱۴ء میں کئی ماہ تک مسلسل سرسوتی میں نکلی تھی۔ اس کے لیے مصنفین کے ممنون ہیں۔

پیک ابر۔ تنقید

میگھ دوت کالی داس کی مختصر نظموں میں بہت ممتاز ہے۔ کالی داس نے عاشقانہ جذبات کو خوب بیان کیا ہے اور یہ نظم اس خوبی سے خوب آراستہ ہے۔ اسی بنا پر بعض نقادوں کا خیال ہے کہ یہ شاعر کے سن شباب کی تصنیف ہے۔ راقم نے حضرت شاکر میرٹھی کے اکسیر سخن، کے دیباچہ میں اردو زبان کے ہندو شعرا سے التماس کیا تھا کہ وہ کالی داس کے نظموں کو اردو کا جامہ پہنائیں۔ اور مجھے نہایت مسرت ہے کہ میری یہ تحریک نالہ صحرا نہ ثابت ہوئی۔ کسی کے ہاتھوں جس ہوتا ہے کسی کے باتوں جس ہوتا ہے۔ راقم کو باتوں ہی میں جس حاصل ہوگیا۔ حضرت عاشق اردو کے کہنہ مشق شاعر ہیں اور سنسکرت کے شعرا کے بھی قدردان ہیں انھیں خود ہی یہ فکر ہوگی کہ سنسکرت شاعری کے خوبیوں سے اردو دنیا کو مانوس کریں۔ مگر انھوں نے اسے میری تحریک پر محمول کیا ہے۔ اس کے لیے میں اپنی تئیں مبارک باد دیتا ہوں۔ وہ تحریک کسی اچھی ساعت میں کی گئی تھی، کیونکہ پیک ابر ہی تک اس کا اثر ختم نہیں ہوتا۔ منشی اقبال بہادر ورما صاحب بحر نے سکنتلا کو حضرت نسیم لکھنوی کے طرز پر نظم کیا ہے جو عنقریب شائع ہونے والی ہے۔ فی الواقع اثر اس میری ناچیز التماس میں نہ تھا۔ بلکہ اس قومیت کا اثر ہے جو ہم کو اپنے اسلاف کے علم و کمال کی قدر کرنا سکھلاتا ہے۔

کالی داس کے نام سے اردو دنیا اب غیر مانوس نہیں ہے اس کے محاسن شہری اور علمی کمال سے بھی لوگ کسی قدر آشنا ہوگئے ہیں خلاصہ یہ کہ اس کا شمار دنیا کے شعرا میں صف اول میں ہے۔ میگدوت کا قصہ بھی عام ناظرین جانتے ہیں۔ مترجم نے اسے اپنے ترجمہ میں وضاحت سے بیان کیا ہے۔

یہ کالی داس کی نہایت مقبول عام عاشقانہ نظم ہے۔ ایک فرقت نصیب عاشق نے

ابر کو اپنا قاصد بناکر اسے پیغام عشق دیا ہے۔ برسات میں جب یہ بادلوں کے جھنڈ کے جھنڈ تیزی سے دوڑتے ہوئے ایک طرف سے دوسری طرف چلے جاتے ہیں تو کیا یہ خیال نہیں پیدا ہوتا کہ یہ کہاں جارہے ہیں۔ اس عاشق نے ابر کو قاصد بنانے میں ایک نکتہ اور سوچا ہوگا۔ آب وگل کے قاصد کو دربان کے منت کش ہونے کی ضرورت، اور دربان بے نیازی کرے تو پھر کمند کے سوائے کوئی تدبیر نہیں۔ پیک ابر کو کسی مدد کی ضرورت نہیں۔ وہ عالم بالا پر بیٹھا ہوا قاصد کا کام خوب کرسکتاہے۔ کالی داس کو منظر نگاری سے خاص ذوق تھا۔ اس پیغام میں مناظر کے ساتھ عاشقانہ جذبات کا نہایت رنگین وصال نظر آتا ہے۔ گویا اس نے مرغزار میں ہرن چھوڑ دیے ہیں۔ اس نظم کے عام خوبی کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ یورپ کے بیشتر زبانوں میں اس کے ترجمے ہوگئے ہیں۔ ہندی زبان میں بھی اس کے کئی نظم ونثر کے تراجم موجود ہیں۔ اردو میں ''زمانہ'' میں کئی سال ہوئے منشی اما شنکر فنا نے اسے مختصراً بیان کیا تھا اسے اردو شاعری کا جامہ پہلی ہی بار پہنایا گیا ہے۔ سنسکرت جیسی لطیف اور پر معنی زبان کا اردو میں مطلب ادا کرنا بہت مشکل ہے۔ اور یہ دقت اور بھی ہوجاتا ہے جب نظم میں فکر سخن کی جائے اس خیال کو پیش نظر رکھ کر اگر پیک ابر کو دیکھیں تو حضرت عاشق کی یہ کوشش یقیناً قابل داد نظر آتی ہے۔ ابھی تک میگدوت کا جغرافیہ بڑے بڑے علما کے لیے ایک معمہ ثابت ہوا ہے۔ کوئی رام گرکو نیلگری بتاتاہے۔ کوئی چتر کوٹ کو، حضرت عاشق نے اس مسئلہ پر بھی روشنی ڈالنے کی کوشش کی ہے۔

حضرت عاشق نے ترجمہ میں یہ التزام رکھا ہے کہ ہر ایک اشلوک کا ترجمہ ایک ایک بند میں ہوجائے۔ بند تین تین اشعار کے ہیں۔ اس التزام میں اکثر انھیں دقتیں پیش آئی ہیں اور ہمارے خیال میں یہ بہت بہتر ہوتا کہ شاعرانہ قیود عائد نہ کرکے اظہار مطلب پر نگاہ رکھی جاتی۔ اس التزام کے باعث کہیں تو ایک پورے اشلوک کا مفہوم ایک بند میں ادا نہ ہوسکنے کے باعث حضرت عاشق کو کچھ نظر انداز کرنا پڑا۔ اس کے برعکس بعض اوقات شلوک کا مفہوم دو ہی شعروں میں ادا ہوجانے کے باعث بند پوراکرنے کے لیے اپنی طرف سے ایک شعر اور زیادہ کرنا پڑا۔ سرسوتی کے لائق ایڈیٹر پنڈت مہابیر پرشاد دویدی نے اس کتاب پر تنقید کرتے ہوئے ترجمہ کے نقائص بتلائے

ہیں اور یہ نقائص زیادہ تر سی، خود عائد کردہ قید کے باعث پیدا ہوگئے ہیں۔

میگھ دوت اول سے آخر تک عاشقانہ نظم ہے۔ ایک ہجراں نصیب عاشق کے درد دل کی داستان ہے۔ مگر مورخانہ حیثیت سے بھی اس کی وقعت کچھ کم نہیں۔اسے بغور مطالبہ کرنے سے ہندوستان کے اس زمانہ قدیم کی معاشرت پر روشنی پڑتی ہے۔ جس کے متعلق تاریخیں معدوم ہیں۔ کسی ملک میں عیش و تکلف کے سامان اعلیٰ درجہ کی تہذیب کا پتہ دیتے ہیں۔ یہ ایک ناگوار واقعہ ہے کہ علم و عقل کی ترقی کے ساتھ سامان عیش میں بھی ترقی ہوتی جاتی ہے۔

ترجمہ کی خوبی کو واضح کرنے کے لیے لازم ہے کہ ناظرین کے سامنے اس کے کچھ اجزا پیش کیے جائیں۔ چترکوٹ کا ذکر کرتے ہوئے شاعر کہتا ہے:

اس جگہ سے آگے چل کر آئے گا پھر چتر کوٹ
جو سر آنکھوں پر بٹھائے گا وفور شوق سے
جل رہی ہے دھوپ کی تابش سے اس کی چوٹیاں
خوب بارش کیجیے تا قلب میں ٹھنڈک پڑے

نرمدا، ندی کا ذکر سنئے:

راہ میں اوجین کے پہلے ملے گی نرمدا
زینت افزائے لب ساحل ہے بندھا چل پہاڑ
صاف رنگت دھار پتلی جیسے ہنسوں کی قطار
اک نظر سے دیکھتے ہی آپ اسے جائیں گے تاڑ
مہ وشوں کی مانگ کے مانند پتلی دھار ہے
آپ کی سوزِ جدائی نے کیا ہے حال زار

شپرا ندی کا ذکر یوں کیا ہے:

مست ہوکر بولتی ہیں سارسیں ہنگام صبح
قابل نظارہ ہے دریائے سپرا کی بہار
مست کن بوئے کمل پھیلی ہوئی ہے چار سو
عطر آگیں بھرتی ہے بادِ نسیم خوشگوار

گنھیرا ندی کا ذکر سنیے:

زیب تن پوشاک نیلی رنگت آب رواں
بید کی شاخیں لب ساحل ہیں یا بیباک ہاتھ
آپ کی سوزِ جدائی سے برہنہ ہوگئی
ہٹ گیا ہے چھوڑ کر اس کا لب ساحل بھی ساتھ
کیجیے سیراب اسے کرکے نگاہ التفات
چاہنے والے سے اتنی بے رخی اے میگھ ناتھ!

عاشق اپنے معشوقہ کی حالت زار کی یوں تصویر کھینچتا ہے۔

دن کٹے کتنے جدائی کے یہ کرنے کو شمار
روز مرہ طاقچوں میں پھول رکھتی ہوگی یار
اور کتنے دن رہے باقی وصال یار میں
انگلیوں پر گن رہی ہوگی بصد آہ و بکا
روتی ہوگی لذت عیش گذشتہ کرکے یاد
شام فرقت میں یہی ہے عورتوں کا مشغلہ

گھاس کے بستر پہ ہوگی ایک کروٹ سے پڑی
صدمہ سوزِ جدائی سے بصد حال خراب
یا ہجوم یاس سے ہوگا رخ روشن اداس
آخری تاریخ کا بے نور جیسے ماہتاب

معشوق کا سراپا کتنا لطیف ہے:

ملتی ہے تیری نزاکت مالکنگنی میں اگر
چاند میں ملتی ہے تیرے روے روشن کی چمک
چشم آہو میں اگر ملتی ہیں تیری چتونیں
موج بحر آب میں ہے تیرے ابرو کی لچک
ملتی ہے زلف معنبر گر پر طاؤس میں
ایک جا ملتی نہیں تیرے سراپا کی جھلک

ان اقتباسات سے ناظرین کو ترجمہ کی خوبی کا کچھ اندازہ ہوگیا ہوگا۔ تشبیہ میں کالی داس یگانہ روز گار ہے۔ چند تشبیہیں بھی ملاحظہ ہوں۔

جس طرح بدلی میں پژ مردہ کمل کے پھول ہوں
صدمہ فرقت سے پژ مردہ ہے میری جان جاں
ننھی ننھی بوندیں کیا دلچسپ آتی ہیں نظر
جس طرح تاگے میں ہو گوندھا ہوا دُرِ خوش آب
جنبش ابروئے پرخم شکل رقص شاخ گل
بیلے کی پھولوں پہ بھونروں کی قطاریں ہیں بلیک

اتنا کافی ہے۔ پورا لطف اٹھانے کے لیے ناظرین کو پوری کتاب کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ قیمت زیادہ نہیں صرف چھ روپیہ ہے۔ کاغذ، کتابت، چھپائی نہایت دلفریب چھ خوشنما تصویریں ہیں جس سے کتاب کی زینت اور بھی بڑھ گئی ہے۔ حجم ۴۰ صفحات۔ اردو میں یہ ایک نئی چیز ہے۔ اس کی قدر کرنا ہمارا فرض ہے۔ حضرت عاشق گھر کے کوئی لکھ پتی نہیں ہیں۔ انھوں نے اس کتاب کی اشاعت میں بہت زیر باری اٹھائی ہے۔ مگر ابھی تک پبلک نے جو قدردانی کی ہے وہ نہایت حوصلہ شکن ہے۔ یہی رکاوٹیں ہیں جس سے علمی خدمت کرنے والوں کے حوصلے پست ہوجاتے ہیں۔ آپ اس کی کاوش کا صلہ صرف زبان تک محدود رکھیے۔ کوئی ہرج نہ سمجھیے تو داد دیجیے۔ مگر برائے خدا اسے نقصان سرمایہ سے تو بچایئے۔ تاکہ اسے دوبارہ آپ کی خدمت کرنے کا حوصلہ ہو۔ اردو اخبارات نے بھی اس کتاب کی طرف توجہ نہیں کی۔ اکثر حضرات نے تو اس پر قلم ہی نہیں اٹھایا۔ اور جن اصحاب نے کچھ توجہ کی بھی تو وہ نہایت سرسری۔ بالخصوص مسلم اخبارات نے تو خبر ہی نہیں لی۔ ہمارے اردو زبان پر مرنے والے برادران وطن ہندوؤں پر اردو کی جانب سے بے اعتنائی کی شکایت کیا کرتے ہیں۔ وہ کبھی کبھی اردو زبان میں بھاشا یا سنسکرت کے خیالات کے فقدان پر افسوس کرتے دیکھے جاتے ہیں۔ مگر جب کوئی ہندو منچلا مصنف ان کی ان تحریکوں سے امنگ میں آکر کوئی کتاب شائع کردیتا ہے تو ان کی جانب سے ایسی سرد مہری اور بے رخی برتی جاتی ہے کہ پھر اسے کبھی قلم اٹھانے کی جرأت نہیں ہوتی۔ مسلم بھائیوں کو شاید یہ معلوم نہیں ہے کہ اردو

لکھنے والے ہندو مصنف کی حالت بہت زیادہ رشک کے قابل نہیں ہے۔ کوئی اسے اپنی ہندی زبان کا بدخواہ سمجھتا ہے، کوئی اسے اپنی اردو زبان کے حرم سرا میں مداخلت بیجا کا خطاوار، ایسے ناگوار حالت کے ماتحت رہ کر ادبی خدمت کرنے والوں کی اگر اتنی بھی قدر نہ ہو کہ وہ مالی خسارہ سے بچا رہے تو سوائے اس کے اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ لٹریچر کی توسیع اور ترقی کا یہ شور و غل بے معنی اور بے جوش ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ سنسکرت سے ایک سنسکرت داں ہندو جتنی خوبی سے ترجمہ کرسکتا ہے غیر سنسکرت داں مسلمان محض انگریزی تراجم کی بنا پر ہرگز نہیں کرسکتا۔ اور مسلمانوں میں سنسکرت جاننے والے ہیں ہی کتنے۔ یہ ایک اور دلیل ہے جس کی وقعت اردو لٹریچر کے دلداؤں کی نگاہ میں خاص طور پر ہونی چاہیے۔ ہاں اگر یہ خیال ہے کہ اردو زبان کو سنسکرت سے بے نیاز رہنا چاہیے اور اس بے نیازی سے ان کا چنداں نقصان نہیں تو مجبوری ہے۔

''زمانہ'' اپریل ۱۹۱۷ء

کیشو

نقادانِ سخن نے کیشو کو ہندی کا تیسرا شاعر مانا ہے لیکن کیشو میں وہ بلند پروازی نہیں ہے جو بہاری کی امتیازی صفت ہے۔ تلسی، سور، بہاری، بھوشن وغیرہ شعرا نے خاص اصناف سخن میں اپنی بہترین قابلیت صرف کی۔ تلسی بھگتی کی طرف جھکے، سورداس پریم کی طرف، بہاری نے رموز الفت کی غواصی کی اور بھوشن میدان شجاعت میں جھکے لیکن کیشو نے خاصۃً کوئی روش نہیں اختیار کی۔ وہ حسن اور معرفت اور بھگتی سبھی رنگوں کی طرف لپکے اور یہی باعث ہے کہ کسی رنگ میں چوٹی پر نہ پہنچ سکے۔ کیشو میں شاعرانہ استعداد کم نہ تھی اور ممکن ہے کہ کسی ایک رنگ کے پابند رہ کر وہ دوسرے تلسی بن سکتے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ دم آخر تک اپنے تئیں سمجھ نہ سکے۔ اپنی فطرت کی تھاہ نہ پاسکے۔ اور یہ سقم بصیرت کچھ انھیں تک محدود نہیں ہے۔ ہمارے مصنفین اور اہل کمال کا بہت بڑا حصہ اس نافہمی میں مبتلا پایا جاتا ہے۔ اپنے فطری میلان کو پہچاننا آسان کام نہیں ہے۔ تاہم رنگ سخن کے لحاظ سے کیشو کا مذاق حسن و عشق کی طرف زیادہ مائل نظر آتا ہے۔ ایک موقع پر اپنے بڑھاپے کا رونا روتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ اب حسین عورتیں انھیں نگاہ محبت سے نہیں بلکہ تعظیم سے دیکھتی ہیں۔ اور انھیں بابا کہہ کر پکارتی ہیں۔ لطف یہ ہے کہ ان کی شہرت عاشقانہ کلام پر قائم نہیں بلکہ منظوم فسانہ نگاری پر قائم ہے۔ رام چندر کا جو ان کی سب سے مقبول تصنیف ہے غالباً ہندی زبان میں تلسی داس کی رامائن کے بعد سب سے زیادہ ہر دلعزیز کتاب ہے۔

کیشو تلسی داس کے معاصر تھے۔ ان کا سن ولادت تحقیق نہیں لیکن تخمیناً ۱۵۵۲ء کے لگ بھگ ٹھہرتا ہے۔ اور سال وفات غالباً ۱۶۱۲ء ہے۔ سورداس کی وفات کے وقت کیشو کی عمر بارہ سال تھی۔ تلسی داس کا انتقال ۱۶۲۵ء میں ہوا۔ اس حساب سے کیشو کی موت بارہ تیرہ سال پہلے ہوئی۔ ان کا وطن اورچھا تھا۔ جو اب بھی بندیل کھنڈ کی

ایک ممتاز ریاست ہے۔ اور اس زمانہ میں تو سارا بندیل کھنڈ اورچھا کے زیر نگیں تھا۔ دربار اکبری میں اورچھا کے فرماں روا کی خاص عزت تھی۔ یہ اکبر کا عہد تھا اور اورچھا میں راجہ رام سنگھ گدی پر تھے۔ رام سنگھ دربار اکبری کے صف اول میں جگہ پاتے تھے۔ اور بیشتر آگرہ ہی میں قیام رکھتے تھے۔ ریاست کا انتظام اندر جیت کے لائق ہاتھوں میں تھا۔ کیشو اس راج کے نمک خواروں میں تھے۔ انھوں نے اپنے کلام میں جابجا اندر جیت کے جود و کرم کی تعریف کی ہے۔ اورچھا بیتواندی کے کنارے واقع ہے۔ یہ جمنا کی معاون ندی ہے جو ہمیر پور میں جمنا سے آکر مل جاتی ہے۔ زیادہ تر کوہستانی مقامات میں گزرنے کے باعث اس ندی کا پانی بہت صاف اور صحت بخش ہے۔ اور جہاں کہیں وہ وادیوں میں ہوکر بہی ہے وہاں کے منظر قابل دید ہیں۔ کیشو نے بیتواندی کی جابجا تعریف کی ہے۔

اندر جیت ایک رنگین مزاج فرماں روا تھا۔ اس کے منظور نظروں میں ایک رائے پربین نامی طوائف تھی۔ اس کے حسن کا دور دور شہرہ تھا۔ شاعری میں دستگاہ رکھتی تھی۔ اکبر نے بھی اس کی تعریف سنی۔ دیدار کا شوق پیدا ہوا۔ اندر جیت کو فرمائش ہوئی کہ اسے حاضر کرو۔ اندر جیت پس و پیش میں پڑا۔ عدول حکمی کی جرأت نہ ہوتی تھی۔ اس وقت ''رائے پربین'' نے دربار میں جاکر اپنا ایک کبت پڑھا جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ آئین سیاست سے واقف ہیں۔ میرے لیے کوئی ایسی راہ نکالیے کہ آپ کی آن بھی قائم رہے اور میری عصمت میں بھی داغ نہ لگے۔

جا میں رہے پر بھو کی پربھوتا اور
مور پتی برت بھنگ نہ ہوئی

اس کبت نے اندرجیت کی ہمت مضبوط کردی۔ اس نے رائے پربین کو دربار شاہی میں نہ بھیجا۔ اکبر اس پر اتنا برہم ہوا کہ اس نے اندر جیت پر خلاف ورزی کے جرم ایک کروڑ روپے جرمانہ کیا۔ معلوم نہیں یہ روایت کہاں تک صحیح ہے۔ اکبر کے کل محاصل اس وقت بیس کروڑ سالانہ سے زائد نہ تھے۔ ایک کروڑ کی رقم ایک ایسے مجرم کے لیے نہایت ناقابل قیاس سزا کہی جاسکتی ہے۔ بہرحال جرمانہ ہوا اور اندر جیت کو کسی ایسی چرب زبان شخص کی ضرورت ہوئی جو اکبر سے یہ جرمانہ معاف کروادے۔

کیشو پر نظر انتخاب پڑی اور یہ آگرہ پہنچے۔ یہاں راجہ بیربل اکبر کے مزاج شناس مقربین میں تھے۔ خود بھی صاحب کمال شاعر تھے۔ اور شعرا کی قدر کرتے تھے۔ کیشو نے ان کا دامن پکڑا اور ان کی شان میں ایک مدحیہ کبت پڑھا۔ بیربل اس سے اس قدر محظوظ ہوئے کہ اکبر سے سفارش کرکے وہ جرمانہ ہی نہیں معاف کروایا بلکہ چھ لاکھ کی ہنڈیاں جو ان کے جیب میں تھیں نکال کر کیشو کو عطا کردیں۔ اگر یہ روایت صحیح ہے تو یہ اس زمانہ کی فراخ دلانہ سخن شناسی کی ایک نادر مثال ہے۔ کیسے عالی ہمت لوگ تھے۔ جو ایک ایک کبت پر لاکھوں لٹا دیتے تھے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ یہ عالی ہمتی باموقع تھی۔ یا ایسی بیش قرار رقمیں زیادہ مفید صورت میں صرف نہیں کی جاسکتی تھیں۔ لیکن اس سے کون انکار کرسکتا ہے کہ وہ بڑے جگرے کے لوگ تھے۔ اسراف کے لیے بدنام ہونا چاہتے تھے۔ لیکن بخل کی بدنامی گوارانہ تھی۔ کیشو یہاں سے شاد کام واپس ہوئے تو اورچھا میں ان کی خوب تواضع و تکریم ہوئی اور ریاست کے اراکین میں شمار ہونے لگے۔ ادھر رائے پربین نے اکبر کے پاس ایک دوہا لکھ کر بھیجا جس سے اس کی نزاکت فہم کا ثبوت ملتا ہے۔

بنتی رائے پربین کی سنیے ساہ سجان
جھوٹی پاتر بھگت ہیں باری بائس سوان

یعنی جھوٹے پتّل باری ، کتے وغیرہ کھاتے ہیں۔ میری یہ عرض قبول ہو۔ اس دوہرے کا اکبر پر جو اثر ہوا ہوگا اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ اس نے پھر رائے پربین کا نام نہیں لیا۔

کیشو داس نے چار تصانیف اپنی یادگار چھوڑی ہیں۔ ان میں سے دو کو تو زمانہ نے بھلا دیا۔ لیکن دو اب بھی مقبول ہیں (۱) کبی پریا اور (۲) رام چندر کا۔ کبی پریا، میں شاعر نے اپنے حالات زندگی اور اپنے دریا دل، سخن شناس ممدوح کے تذکرے لکھے ہیں۔ اس کے علاوہ اس میں صنائع و بدائع شعری، اصناف سخن، شاعری کے عیوب اور محاسن، اور مناظر قدرت پر بھی طبع آزمائی کی ہے۔ شاعر نے اس تصنیف پر اپنا سارا زور کمال صرف کردیا ہے اور اس کا کئی موقعوں پر بڑے فخر سے ذکر کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی کتاب مقبول انام نہیں ہوسکتی۔ لیکن حلقۂ شعرا میں اسے آج تک خاص اعزاز

حاصل ہے۔ نو آموز شعرا کے لیے تو اس کا مطالعہ ضروریات سے سمجھا جاتا ہے۔ حق یہ ہے کہ اس کتاب نے کیشو کا شمار اساتذہ میں کردیا ہے۔ مصنف اپنی تصنیف کا رتبہ کاوش کے اعتبار سے قائم کرتا ہے اور چونکہ ایسی عالمانہ تصانیف میں شاعر کا روئے سخن شعرا ہی کی طرف ہوتا ہے۔ اس لیے اسے قدم قدم پر سنبھلنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ کہیں اس کا دعویٰ استادی باعث تضحیک نہ بن جائے۔ شعرا بڑی غائر اور دقیق نگاہوں سے اس کے دعوے کی جانچ اور تحقیق کرتے ہیں اور اس کے محاسن کو چاہے نظر انداز کرجائیں۔ لیکن اسقام کو ہرگز نہیں چھوڑتے۔ وہ دیکھتے ہیں کہ جن اصولوں کی یہاں توضیح کی گئی ہے ان کی پابندی بھی ہوئی ہے یا نہیں۔ اگر شاعر اس معیار پر ٹھیک نہ اترا تو وہ گردن زدنی قرار دے دیا جاتا ہے۔ سب درباروں میں رشوت چلتی ہے لیکن شاعروں کے دربار میں رشوت کا گزر نہیں۔ یہ عدالت کبھی رحم کی جانب خطا نہیں کرتی۔ اس دربار نے کبی پریا، کو پرکھا اور تولا اور کیشور داس کو شعرائے بھاشا کی اس مجلس میں تیسری جگہ عطا کردی جس کا صدر سور اور ثانی تلسی ہے۔

لیکن جیسا ہم کہہ چکے ہیں کبی پریا، کی شہرت حلقہ خواص تک محدود ہے۔ عام میں انھیں جو ہر دلعزیزی حاصل ہے وہ ان کی زندہ جاوید تصنیف رام چندر کا کی برکت ہے۔ اس میں رام چندر کی داستان لکھی گئی ہے۔ مگر کیشو نے رام کو اوتار مان کر اور ان کے سچے بھگت بن کر اپنے تئیں بالکل بے زبان نہیں بنایا ہے۔ انھوں نے تلسی داس کے مقابلہ میں زیادہ آزادی سے کام لیا ہے۔ اور جہاں کہیں رام چندر یا کسی دوسرے کیرکٹر میں انھیں کوئی عیب نظر آیا ہے تو انھوں نے اسے حسن بنا کر دکھانے کی کوشش نہیں کی۔ بلکہ صریحاً اس پر تعریض کی ہے۔ تلسی داس نے راون کے ساتھ نہایت بیجا زیادتیاں کی ہیں اور اسے ایک مستقل مزاج مغرور اور خود پرور راجہ کے رتبہ سے گراکر ذلت اور نکبت کا آماجگاہ بنا دیا ہے۔ حالانکہ باوجود اس تذلیل کے وہ راون کا کوئی ایسا فعل نہ دکھا سکے جو اس ذلت کی تائید کرتا۔ راون نے اگر کوئی گناہ کیا تو یہ کہ اس نے رام چندر کو مافوق البشر سمجھ کر ان کے سامنے سر تعظیم نہ خم کیا۔ بھبھیکن راون کا چھوٹا بھائی تھا۔ ممکن ہے وہ خدا ترس اور زاہد رہا ہو، ممکن ہے اسے راون کا طرز حکومت اور اس کا اخلاق نہ بھاتا ہو، لیکن یہ اس کے کافی وجوہ ہرگز نہیں ہیں کہ

وہ اپنے بھائی کے دشمن سے جاملے۔ اور گھر کا بھیدی بن کر لنکا ڈھائے۔ اس کی یہ حرکت قومی اعتبار سے نہایت مذموم اور مکروہ ہے۔ تلسی داس نے اسے آستین کے سانپ کے بدلے بھگت بناکر دکھانا چاہا ہے۔ لیکن باوجود شاعرانہ رنگ آمیزیوں کے اسے صرف بگلا بھگت بنانے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ ہندوستان کے لیے جے چند نے جو کیا، راجپوتانہ کے لیے سمر سنگھ نے جو کیا، دارا کے لیے سرہنگون نے جو کیا، وہی بھبھیکن نے راون کے ساتھ کیا۔ رام چندر کے ہاتھوں ایسے فتنہ ساز کی وہی درگت ہونی چاہیے تھی جو سکندر کے ہاتھوں سرہنگون کی ہوئی تھی۔ لیکن رام چندر نے اسے افسروتاج دے کر گویا قوم فروشی اور کنبہ کشی کی ترغیب دی جس روایت کو ساری قوم مذہبی عقیدت کی نگاہ سے دیکھتی ہو اس میں ایسے کمینہ، سفلہ، فعل کا پاداش نہ دیا جانا افسوسناک فرو گزاشت ہے۔ ہندوستان کی تاریخ قوم فروشی اور دغا بازی سے پر ہے۔ کیا عجب ہے بھبھیکن کی قرار واقعی تنبیہ ان گمراہیوں میں سے بعض کی سد باب ہوسکتی۔ آج اگر انگلستان کی پارلیمنٹ کا کوئی ممبر انصاف اور اخلاق کی بنا پر کسی ایسے امر کی حمایت کرتا ہے جس میں انگلستان کو مضرت پہنچنے کا احتمال ہوتو اس پر چاروں طرف سے حقارت آمیز صداؤں کی بوچھار پڑنے لگتی ہے۔ یہ قوم پرستی کا دور ہے۔ جب ذاتی اور خاندانی اغراض کو قوم پر نثار کردیا جاتا ہے۔ تعجب تو یہ ہے کہ سنسکرت شعرا نے بھی بھبھیکن کی کچھ خبر نہ لی۔ اور یہ سہرا کیشو داس کے لیے چھوڑ دیا۔ کیشو ایک راجہ کے دربار کے رکن تھے۔ شاہی درباروں کے آئین و آداب سے واقف، قوم پروری کی قدر وقیمت سمجھنے والے۔ چنانچہ انھوں نے رام چندر کے فرزند اکبر 'لو' کی زبان سے بھبھیکن کو خوب کھری کھری سنائی ہیں۔ جب رام چندر اپنا دل سجا کر 'لو' کے مقابلہ میں چلے تو بھبھیکن بھی ان کے ہمراہ تھا۔ 'لو' نے اسے دیکھ کر خوب آڑے ہاتھوں لیا۔ ''ظالم! خاندان کے نام پر داغ لگانے والا اگر تجھے راون کا فعل پسند نہ تھا تو جس وقت راون رام چندر کی بیوی کو ہر لایا تھا۔ اسی وقت تو راون کو چھوڑ کر کیوں رام کے پاس نہیں چلا آیا۔ تجھ پر لعنت ہے۔ تو زہر کیوں نہیں پی لیتا۔ جاکر چلو بھر پانی میں ڈوب کیوں نہیں مرتا۔ تجھے اب بھی شرم نہیں آتی کہ ہتھیار باندھ کر لڑنے نکلا ہے۔ بدکار تجھے اپنے بھاوج کو عقد میں لاتے شرم نہیں آئی جسے تونے بارہا 'ماں' کہہ

کر پکارا ہوگا۔"

سنسکرت میں منظوم قصے لکھنے کی دو روشیں ہیں۔ ایک میں تو شاعر کی نگاہ اپنے قصہ پر رہتی ہے۔ وہ قصہ کو مقدم سمجھتا ہے اور لطائف سخن کو ماتحت دوسرے رنگ میں شاعر کی نگاہ لطائف سخن اور شاعرانہ کمال پر رہتی ہے۔ قصہ کو وہ محض اپنی شاعرانہ پرواز اور اظہار کمال کا ایک ذریعہ بنا لیتا ہے۔ پہلی روش والمیک اور ویاس کی ہے۔ دوسری روش کالی داس اور بھوبوتی کی۔ تلسی داس نے پہلی روش اختیار کی۔ کیشو نے دوسری روش کو پسند کیا۔ اور اپنے شاعرانہ استعداد کے لحاظ سے غالباً ان کا یہ انتخاب اچھا رہا۔ کیونکہ ان میں وہ شاعرانہ نزاکت اور حسن جذبات کی وہ فروانی نہ تھی جس نے تلسی داس کی شاعری کو سدا بہار پھول بنا رکھا ہے۔ اس کمی کو پورا کرنے کے لیے شاعرانہ صنائع اور سنگار کی ضرورت تھی۔اسی وجہ سے کیشو داس کا کلام کسی قدر ادق ہے۔ لیکن اس کے ادق ہونے کا ایک سبب یہ اور پڑ سکتا ہے کہ اس وقت ہندی بھاشا نے بلوغیت نہیں حاصل کی تھی۔ علما کے حلقہ میں سنسکرت کا چرچا تھا۔ بعینہٖ اسی طرح جیسے سودا کے زمانہ میں فارسی کا۔ چنانچہ تلسی اور کیشو دونوں بھاشا میں شاعری کرتے ہوئے جھیپتے تھے۔ اور اس خوف سے کہ کہیں ان کی بھاشا پسندی سنسکرت کی کم استعدادی پر محمول نہ کی جائے۔ وہ وقتاً فوقتاً اپنے علمی استعداد کی نمود ضروری سمجھتے تھے۔ انھیں اپنی علمی تبحر کا ثبوت دینے کے لیے غامض الفاظ کا استعمال مناسب معلوم ہوتا تھا۔ تلسی داس چونکہ تارک الدنیا تھے۔ انھیں کسی کی ستائش یا حرف گیری کی پرواہ نہ تھی۔ لیکن کیشو ایک راجہ کے درباری تھے۔ بڑے بڑے علما سے ہمیشہ سابقہ رہتا تھا۔ اس لیے ان کا مشکل پسند ہونا قدرتی تھا۔

کیشو مذہبی معاملات میں لکیر کے فقیر نہ تھے ۔ توہمات کو ذریعہ نجات نہ سمجھتے تھے۔ ندی میں نہانے، اور مورتی پوجا کو وہ جاہلانہ رسم خیال کرتے تھے۔ وہ توحید کے قائل تھے اور صرف ایک پرماتما کی پرستش کی تلقین کرتے تھے۔ دیوتاؤں کو انھوں نے مصنوعی قرار دیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی عوام کے لیے توحید یا تزکیہ یا اجتہاد کی ضرورت نہیں سمجھی۔ ان کے لیے صرف پرماتما کے نام کی یاد کافی بتلائی ہے۔ عورتوں کے لیے شوہر پرستی خاص فرض بتلایا ہے۔ جو قدیم ہندو معاشرت کا ایک ممتاز پہلو

ہے۔ اور اگرچہ اب زمانہ نے نظام تمدن میں ایک انقلاب برپا کردیا ہے اور عورت کی ہستی اپنی شوہر کی ذات میں مضمر نہ رہ کر ایک منفرد صورت اختیار کرچکی ہے۔ عورتوں کے ملکی تمدنی حقوق پیش ہو رہے ہیں۔ تاہم وہ پرانا نظام بھی اپنے روشن پہلوؤں سے خالی نہ تھا۔ اور در حالیکہ نظام جدید ابھی امتحانی منزل میں ہے وہ پرانا اصول قرنوں تک جاری اور ساری رہا۔ اس میں اب بھی چند ایسی خوبیاں ہیں جن سے بڑے سے بڑا متعصب سفر یجسٹ بھی انکار نہیں کرسکتا۔ اس لیے ہم اس مسئلہ میں کیشو کو قابل تعزیر نہیں سمجھتے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ کیشو داس بھاشا کی صف اول کے بیٹھنے والوں میں ہیں۔ لیکن ان کی طبیعت میں آمد کے مقابلہ میں آورد غالب ہے۔ وہ غالبؔ یا میرؔ نہ تھے۔ وہ ناسخؔ اور امیرؔ تھے۔ ان کے کلام میں شوکت اور جبروت زیادہ ہے۔ نزاکت اور لطافت کم، تاہم ان کا کلام شیریں بیانی سے معرا نہیں ہے۔ کہیں کہیں اس رنگ میں انھوں نے اعجاز کر دکھایا ہے۔

منظوم فسانے تقریباً ہر ایک زبان میں ایک ہی بحر میں لکھے جاتے ہیں۔ رامائن، تلسی، سکندر نامہ، شاہنامہ، مثنوی مولانا روم، پیریڈائز لائسٹ، الیڈ، وغیرہ مشہور افسانے اسی ڈھنگ کے ہیں۔ لیکن کیشو داس نے رام چندر کا میں صدہا بحروں کا استعمال کیا ہے اور بعض اوقات اس سرعت سے کہ قصہ کی روانی میں فرق آ گیا ہے۔ بعض نقادوں کا خیال ہے کہ یہ تغیر تکرار کا مانع ہونے کے باعث بہت خوشگوار ہوگیا ہے۔ لیکن یہ کچھ زیادتی ہے، دنیا کی بڑی بڑی مثنویاں واحد البحر ہیں۔ ہاں کہیں کہیں شعرا نے مزہ بدلنے کے لیے جدی جدی بحریں استعمال کی ہیں۔ تلسی داس کا رامائن اس کی نادر مثال ہے۔ غالباً کیشو نے واحد البحر مثنوی لکھ کر اس رنگ میں تلسی سے ٹکر لینا اپنے حق میں مضر سمجھا اس سے تغیر کا لطف نہیں آتا۔ قصہ کے تسلسل میں البتہ رکاوٹ ہوتی ہے۔

ہم نے بھبھیکن کی غداری کا ذکر اوپر کیا ہے، اس کے مقابلہ میں کیشو نے انگدؔ کی وفا شعاری اور وضع داری کو خوب دکھایا ہے۔ انگدؔ بال کا بیٹا تھا بال کو رام چندر نے قتل کیا تھا اور اس کا راج پاٹ بال کے بھائی سگریو کو دیا تھا۔ اس لیے انگد کو اپنے باپ کے قاتل سے کینہ رکھنا ایک قدرتی امر تھا۔ لیکن جب وہ راون کے دربار

میں گئے ہیں اور اس نے رام کے اس فعل کا اشارہ کرکے انگد کو پھوڑنا چاہا ہے تو انگد نے راون کو خوب دندان شکن جواب دیے ہیں۔ شاعر نے اس کی وضع داری کے اظہار کے جوش میں حفظ مراتب کا بھی خیال نہیں رکھا۔ انگد کے دل میں کینہ تھا اور ضرور تھا۔ آخر میں اس نے اس کا اظہار بھی کیا ہے۔ لیکن جس سے ایک بار رشتۂ اتحاد قائم کرلیا اس سے حریف کے اغوا سے منحرف ہونا مردانگی کے خلاف تھا۔

اب ہم ناظرین کی ضیافت کے لیے کیشو داس کے کلام کے نمونے پیش کرتے ہیں۔ ہندی اصل نہ لکھ کر ہم نے محض تشریح کلام پر اکتفا کی ہے۔

(۱) شاعر نے پنچ وٹی کی تعریف کی ہے۔ کہتا ہے یہاں غم والم کی چادر چاک ہوتی ہے۔ اور دل دغا و فریب سے پاک ہوجاتا ہے۔ اس کی دل فریبیوں سے زاہدوں کا دھیان بھی ٹوٹ جاتا ہے۔

(۲) راون سیتا کو اٹھالے گیا ہے اور رام بیتابی فراق میں جنگل کے درختوں سے سیتا کا پتہ پوچھتے پھرتے ہیں۔ ''وہ شجر رحم'' سے مخاطب ہوکر کہتے ہیں۔ چمپا بھونرے کو اپنے پاس نہیں آنے دیتی اس لیے اس میں درد نہیں ہے۔ اشوک نے غم کو فراموش کردیا ہے اس لیے اس میں بھی درد نہیں۔ کیوڑا، کیتکی اور گلاب یہ خاردار ہیں اور درد دل سے مانوس نہیں اس لیے میں تمھاری خدمت میں آیا ہوں۔ کچھ سیتا کی خبر بتاؤ۔ خاموش کیوں کھڑے ہو۔

(۳) ہنومان لنکا میں سیتا جی کو دیکھنے گئے ہیں۔ اور انھیں اشوک باٹکا میں دیکھ کر ان سے رام چندر کے صدمہ فراق کا یوں ذکر کرتے ہیں۔ جیسے گھنے جنگل میں شیر رہتا ہے اسی طرح رام چندر رہتے ہیں یعنی زمین پر سوتے بیٹھتے ہیں۔ آرام کی مطلق خواہش نہیں۔ جیسے الو روز روشن کی نعمتوں کی طرف آنکھ اٹھا کر نہیں دیکھتا۔ اسی طرح رام چندر کسی چیز کی طرف نہیں دیکھتے۔ جیسے چکور چاند کو دیکھ کر بیقرار ہوجاتی ہے۔ اسی طرح چاند کو دیکھ کر رام چندر کا جوش اضطراب بڑھ جاتا ہے۔

مور کی آواز سن کر جیسے سانپ چھپ جاتا ہے۔ اسی طرح رام چندر چھپ جاتے ہیں۔ بارش سے جیسے مدار کا پیڑ جل جاتا ہے اسی طرح رام چندر گھلتے ہیں۔

بھونرے کی طرح ادھر ادھر گھوما کرتے ہیں جوگی کی طرح رات کو جاگتے ہیں اور

تیرے ہی نام کی رٹ لگاتے ہیں۔

(۴) شاعر نے شردرت کو ایک حسینہ خیال کیا ہے۔ اس موسم میں کند کھلتا ہے۔ یہ گویا اس حسینہ کے دانت ہیں۔ چاند اس کا رخ روشن ہے۔ اس موسم میں چاند بہت روشن ہوتا ہے۔ راجہ لوگ انھیں دنوں پوجا کرکے دربار کو آراستہ کرتے ہیں۔ دربار کے چونر اس حسینہ کے گیسو ہیں۔ ان کے کمان اس کے ابرو ہیں۔ کھنجن چڑیا اسی موسم میں آتی ہے۔ وہ اس حسینہ کی آنکھ ہے (کھنجن کو شعرا نے آنکھ سے تشبیہ دی ہے) اس موسم میں کنول کھلتے ہیں وہ اس حسینہ کے پاؤں میں سیواتی کے بوند سے موتی بنتا خیال کیا جاتا ہے۔یہ گویا اس حسینہ کے ہار ہیں۔ اس موسم میں ابر آسمان سے مل جاتا ہے۔ گویا حسینہ نے اپنا سینہ نورانی کپڑے میں چھپا لیا ہے۔ ان دنوں چاندنی خوب نکھرتی ہے، یہ گویا اس حسینہ کے لیے چندن کا لیپ ہے۔ اس موسم میں ہنس آتے ہیں یہ گویا اس حسینہ کی مستانہ چال ہے۔ ان اوصاف والی حسینہ یعنی شردرت دلوں کو بس میں کرلیتی ہے۔

''زمانہ'' ۱۹۱۷ء

زراعتی ترقی کیوں کر ہوسکتی ہے

ہندوستانیوں کے طبعی عمر کا اوسط ۲۳ سال ہے۔ انگلستان میں ۴۰ سال اور نیوزی لینڈ میں ۶۰ سال۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہندوستان میں لوگوں کی عمریں کس قدر کوتاہ ہیں۔ مردم شماری کے اعداد کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ قوت تولید رو بہ زوال ہے۔ لیکن ان مزاحم اسباب کے باوجود گذشتہ مردم شماری میں یہاں کی آبادی سات فیصدی بڑھ گئی۔ اگرچہ یورپی اقوام کے مقابلے میں آبادی کے اضافہ کا یہ اوسط بہت ہی کم ہے، لیکن اس زائد آبادی کے لیے بھی زراعت کے سوا اور کوئی پیشہ نہیں ہے۔ دیگر مصنوعات کے انحطاط کے باعث زراعت پر یہ بار روز بروز زیادہ ہوتا جاتا ہے۔

یورپ میں آبادی کو روکنے کے لیے مالتھس نے یہ تجویز نکالی تھی کہ غربا کو شادی سے محترز رہنا چاہیے۔ ایک دوسرے فرقہ کی تجویز تھی کہ صرف انھیں لوگوں کو شادی کرنی چاہیے جو قوی الاعضاء اولاد پیدا کرسکیں۔ اور ایک تیسرے فرقہ علما کا خیال ہے کہ ہمیں اضافہ نسل کو ذریعہ معاش کے محکوم رکھنا چاہیے۔ لیکن جدید ترین تحقیقاتوں نے ثابت کردیا ہے کہ ہر ملک کی زمین اس کی بڑھتی ہوئی آبادی کے لیے کافی غلہ پیدا کرنے کی قابلیت رکھتی ہے۔ بشرطیکہ اس کی قوت کو قائم رکھنے اور بڑھانے کی کوشش کی جاتی رہے۔ اس کے زبردست محقق پرنس کو روپاٹکن نے لکھا ہے۔

> ''دنیا میں کوئی قوم ایسی نہیں ہے جو موجودہ زراعتی طریقوں پر عمل کرکے اپنی آبادی کے لیے کافی خوراک اور خام جنس نہ پیدا کرسکے خواہ آبادی کی ضرورتیں کتنی ہی بڑھ جائیں۔ فرانس، جرمنی، ڈنمارک، بلجیم وغیرہ ملکوں کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ گذشتہ صدی میں فرانسیسی کاشتکاروں نے گیہوں کے زیر کاشت

رقبہ کو دو چند کردیا۔ فرانس میں غلہ کی افزائش کا اوسط آبادی کی افزائش کی بہ نسبت پندرہ گنا زیادہ ہے۔"

ہندوستان ایک زراعتی ملک ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ لیکن کسی ملک میں غلہ کے پیداوار کی طرف اتنی بے توجہی نہیں کی گئی جتنی یہاں۔ غلہ کی پیداوار آبادی کے رفتار کے مطابق نہیں بڑھی۔ ہندوستان میں فی ایکڑکل ۱۱ بُشل غلہ پیدا ہوتا ہے، لیکن انگلستان میں ۳۰؍ فرانس میں ۳۳؍ اور ڈنمارک میں ۴۱ بُشل فی ایکڑ سے۔ اس سے معلوم ہوسکتا ہے کہ یہاں زراعت میں کتنی اصلاح ہوسکتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ اصلاح کیوں کر عمل میں لائی جائے۔ ہمارے کاشتکاروں کی مالی حالت خراب ہے، وہ غیر تعلیم یافتہ ہیں اور زمین کے بٹوارے اتنے زیادہ ہوگئے ہیں اور ہوتے جاتے ہیں کہ اب فرداً فرداً کسی علمی اصول پر کاشتکاری کرنا غیر ممکن ہوگیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ گذشتہ چند سالوں میں گورنمنٹ نے زراعتی اصلاح اور ترقی میں بہت حوصلہ افزا کوشش کی ہے۔ لیکن سرکاری مزرعوں اور تجربہ گاہوں سے کوئی فائدہ نہیں حاصل ہوسکتا تاوقتیکہ عملی اصلاحیں کاشتکاروں کو نہ بتائی جائیں۔ کاشتکاروں کو محض علمی تحقیقات سے کوئی دلچسپی نہیں ہوسکتی۔ آج تک ہمارے ملک کے اخباروں اور رسالوں اور تیز تعلیم یافتہ پبلک نے اس معاملہ میں گورنمنٹ کو مدد کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی۔ وہ محض گورنمنٹ پر اس ضرورت کا اظہار کرکے اور گورنمنٹ کی رفتار سست پر غصہ وغم ظاہر کرکے اپنے فرض کوختم سمجھ لیتے ہیں۔ زراعتی اصلاح اتنا بڑا اور وسیع کام ہے کہ کوئی گورنمنٹ خواہ اس کے ذرائع کتنے ہی وسیع ہوں۔ اسے خاطر خواہ کامیابی کے ساتھ نہیں کرسکتی۔ تاوقتیکہ تعلیم یافتہ طبقہ اس کی کافی مدد نہ کرے۔ ہمارے یہاں ہر سال انڈسٹریل کنفرنسیں ہوتی ہیں، لیکن کاشتکاروں کو اس کی ذرا بھی خبر نہیں ہوتی۔ کیونکہ اول تو ساری کارروائی انگریزی میں ہوتی ہے اور دوسرے قومی کام کرنے والوں کو اپنے پیٹ کے دھندے سے اتنی فرصت نہیں ہے کہ وہ کاشتکاروں کے نزدیک جاکر انھیں کچھ سمجھا سکیں۔ اگر یہ حرفتی کنفرنسیں زراعتی تحقیقاتوں کو عام فہم زبان میں لکھ کر مفت تقسیم کرانے کا انتظا کرتیں تو یقیناً ان کا کچھ نہ کچھ اثر ہوتا۔

ہمارے نصاب تعلیم میں بھی زراعتی تعلیم کا داخل ہونا ضروری ہے۔ اس کی

ضرورت اس لیے نہیں ہے کہ ہم چھوٹے چھوٹے مدرسوں میں کوئی خاص زراعتی ترقی کرسکیں گے۔ بلکہ محض اس لیے کہ مدرسوں کے طلبا کو زراعتی کام سے دلچسپی اور رغبت ہو اور وہ اپنے ہاتھ سے کام کرنا اپنے لیے کسر شان نہ خیال کریں۔ فی زمانہ یہ عام شکایت ہے کہ مدرسوں کے طلبا محنت اور مشقت سے جی چراتے ہیں اور تعلیم کی ترقی میں یہ ایک بڑی رکاوٹ ہے۔ زراعتی تعلیم کے اجرا سے یہ مشکل کسی حد تک حل ہوسکتی ہے۔ بعض اضلاع بالخصوص الٰہ آباد میں مسٹر فری مینٹل کی کوشش و تحریک سے یہ تجربہ شروع کیا گیا ہے اور اگرچہ صرف ایک یا دو سال میں اس کی کامیابی کی نسبت رائے زنی نہیں کی جاسکتی تاہم قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نصابی اصلاح سے کچھ فائدہ ضرور ہوگا۔

زراعت کے راستہ میں سب سے بڑی رُکاوٹ تعلیم یافتہ فرقہ کی ملازمت پسندی ہے۔ یہاں تک کہ بڑے بڑے ذی اقتدار اور صاحب ثروت رؤسا بھی اپنے لڑکوں کو اعلیٰ تعلیم سے آراستہ کرکے انھیں ملازمت کے لیے پیش کردیتے ہیں۔ اس طرح وہ لوگ جو کاشتکاروں کی حالت میں کچھ اصلاح کرنے کے قابل ہیں، اپنے ایک قومی فرض کی طرف سے آنکھیں بند کرلیتے ہیں۔

دیہاتوں کے مدرسین اگر مصنوعی کھاد اور عمدہ بیجوں کے استعمال کے متعلق کاشتکاروں کوکچھ مشورہ دینے کی قابلیت حاصل کریں تو وہ ملک کو بڑا فائدہ پہنچا سکتے ہیں۔ یورپ میں مصنوعی کھادوں کے استعمال سے زمین کی پیداوار دو چند بلکہ سہ چند ہوگئی ہے۔ ہندوستان میں صرف گوبر ہی سے کھاد کا کام لیا جاتا ہے اور اس کا بھی مناسب استعمال نہیں کیا جاتا اور مصنوعی کھادیں تو قریب قریب معدوم ہیں۔ ہڈی جو اعلیٰ درجہ کی کھاد ہے غیر ملکوں کو بھیج دی جاتی ہے اور گوبر بھی زیادہ تر جلانے میں صرف کردیا جاتا ہے۔ پرنس کوروپاٹکن نے ذیل کے الفاظ میں بتلایا ہے کہ تعلیم یافتہ فرقہ کی دلچسپی سے ڈنمارک میں کس قدر زراعتی ترقی ہوئی ہے۔

> ”۱۸۶۴ء کی جنگ کے بعد اہل ڈنمارک نے کاشتکاروں کی تعلیم اور داخلی زراعت کے اصولوں کی اشاعت کرنے میں بڑی سرگرمی دکھائی اور اب اس کا یہ نتیجہ ہے کہ وہاں ۷۰ لاکھ ایکڑ زمین زیر

کاشت ہے۔ جس میں ۲۲ لاکھ ایکڑ میں صرف غلہ پیدا ہوتا ہے
اور پیداوار فی ایکڑ ۱۴ بشل ہوگئی ہے۔''

ہندوستان میں آج کل بڑے بڑے کارخانے قائم کرنے کی کوشش ہورہی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ بڑے بڑے شہر آباد ہوں گے اور دیہات غیر آباد ہوجائیں گے۔ بیشک ہمیں صنعت و حرفت کی ضرورت ہے۔ ہمارے کاشتکار اپنے فاضل اوقات میں کوئی مفید مشغلہ نہ ہونے کے باعث بیکار بیٹھے رہتے ہیں۔ لیکن ہماری کوشش یہ ہونی چاہیے کہ بجائے بڑے بڑے شہروں میں کارخانے کھولنے کی مواضعات میں صنعت و حرفت کا شغل جاری کریں۔ تاکہ ہمارے کاشتکار خود مختار مالکان زمین کی حیثیت سے گر کر محض مزدور نہ ہوجائیں۔ آج کل ملک میں کپڑے کا قحط ہے۔ اس کا باعث بجز اس کے اور کیا ہے کہ ہم کپڑوں کے لیے بڑے بڑے کارخانوں کے محتاج ہیں۔ ہمارے پاس نہ اتنا سرمایہ موجود ہے اور نہ آسانی سے کلین دستیاب ہوسکتی ہیں۔ لیکن اگر کاشتکاروں میں سوت کاتنے اور کپڑے بننے کی صنعت زندہ کی جائے تو یہ قحط بڑی حد تک رفع ہوسکتا ہے۔ کپڑے موٹے ضرور ہوں گے لیکن نایاب نہ ہوں گے۔ اگر روزانہ دور از کار کنفرنسوں میں وقت اور روپیہ برباد کرنے کے بدلے ہم لوگ ان عملی اصلاحوں کی طرف مخاطب ہوں تو ہم لوگ بلا گورنمنٹ کے مدد کے بہت کچھ کرسکتے ہیں لیکن ہمیں تو گورنمنٹ کو مطعون کرنے کا ایک آسان نسخہ ہاتھ آگیا ہے اور ہم بے موقع و باموقع وہی راگ الاپ کر اپنے کو خوش کرلیا کرتے ہیں کہ ہم نے کاشتکاروں کے ساتھ اپنا فرض ادا کردیا۔

ہمارے ملک میں لین دین کرنے والوں کا ایک فرقہ ہے جسے مہاجن کہتے ہیں۔ لیکن مہاجنوں کے علاوہ اور لوگ بھی لین دین کرتے ہیں۔ وکلا اور ملازم پیشہ لوگ اور سوداگران غرض جس کے پاس کچھ فالتو سرمایہ ہے وہ اسے لین دین میں لگا دیتا ہے۔ کیونکہ کسی دوسری تجارت سے اتنا کثیر نفع نہیں حاصل ہوسکتا۔ وہی تعلیم یافتہ لوگ جو ہوم رول اور دیگر اختیارات کے لیے مطالبات کرتے ہیں، کاشتکاروں کو قرض دے کر ان سے ۳۰۔۳۲ فی صدی سود لینے میں تامل نہیں کرتے۔ غریب کسان کے لیے سود کا یہ بار ناقابل برداشت ہوتا ہے اور وہی روپیہ جو وہ عمدہ بیج یا کھادوں میں صرف

کرتا اس طرح تعلیم یافتہ لوگوں یا مہاجنوں کے جیب میں چلا آتا ہے۔ تاوقتیکہ تعلیم یافتہ لوگ اس لین دین میں کچھ ایثار سے کام نہ لیں گے زراعت کی حالت میں اصلاح ہونا مشکل ہے۔

زمینداروں میں بھی اب تعلیم یافتہ آدمیوں کی تعداد روز بروز بڑھتی جاتی ہے۔ اہل زمینداروں کا زمانہ اگر چلا نہیں گیا تو عنقریب چلا جائے گا۔ لیکن عملی طور پر ہمارے جاہل اور پڑھے لکھے زمینداروں میں بہت کم فرق ہے۔ اضافہ لگان، سود، نذرانہ اور اسی قسم کے دیگر جائزہ و ناجائز مطالبات میں تعلیم یافتہ زمیندار اپنے جاہل بھائی سے بہت بہتر نہیں ہے۔ بلکہ جاہل زمینداروں اور کاشتکاروں میں تو ایک قسم کا برادرانہ اور یارانہ ہوتا ہے۔ وہ کاشتکاروں کی شادی وغمی میں شریک ہوتا ہے۔ دیہات میں رہتا ہے اور گو وہ سختی ضرور کرتا ہے لیکن اس کی سختی اتنی ناقابل برداشت نہیں ہوتی جتنی ہمارے تعلیم یافتہ زمیندار کی جو شہر میں رہتا ہے اور کاشتکاروں کو محض ملازموں کے دست کرم پر چھوڑ دیتا ہے۔ وہ اپنے طور طریق اور اپنے نئے خیالات کے باعث کاشتکاروں میں ہل مل نہیں سکتا۔ اسے خبر نہیں ہوتی کہ کاشتکاروں میں کیا ہو رہا ہے۔ اسے صرف اپنے نفع منافع سے واسطہ ہے۔ یہ حالت کس قدر افسوس ناک ہے اس کے لکھنے کی ضرورت نہیں۔ ایک دور اندیش امریکن عالم نے لکھا ہے۔

> ”جس طرح ہمارے مزرعے ہماری حالت کی بنیاد ہیں، اسی طرح ہمارے مزارعین ہماری تہذیب کی بنیاد ہیں اور کوئی طرز تمدن کامیاب اور سرسبز نہیں ہوسکتا، تاوقتیکہ اس کے مزارعین پامال، مجبور اور مظلوم ہیں۔“

المختصر ہمارے مزارعین کی حالات کے ذمہ دار زیادہ تر تعلیم یافتہ لوگ ہیں اور جب تک وہ اپنی خود غرضی سے دست بردار نہ ہوں گے کاشتکاروں کی حالت میں اصلاح کا ہونا محال ہے۔

○○

”زمانہ“ مئی ۱۹۱۸ء

دورِ قدیم و جدید

زمانہ قدیم میں تہذیب سے مراد تہذیب نفس و تہذیب اخلاق تھی، عصر جدید میں تہذیب سے مراد خود پروری اور نمود ہے۔ اس کا اخلاقی پہلو نظر انداز ہوگیا۔ اس کی صورت متغیر ہوکر اب وہ ہوگئی ہے جسے ہمارے اسلاف بدتہذیبی کہتے ہیں۔ جسمانی نفاست اور آرائش طرز قدیم کی نگاہوں میں کبھی مستحسن نہ تھی۔ عیش و تکلف کے سامان فراہم کرنا تہذیب قدیم کا کبھی معراج نہیں رہا۔ پرانے لوگ سجاوٹ اور بناوٹ کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ اس وقت مہذب کہلانے کے لیے یہ لازمی نہیں تھا کہ آپ کا بینک میں اس قدر حصہ ہو آپ کے بال البرٹ فیشن کی تراش کے ہوں۔ آپ کی داڑھی اٹالین یا فرنچ ہو۔ آپ کا کوٹ شکاری ہو، یاٹنیس ہو یا کیمبرج ہو یا چینی یا جاپانی ہو۔ آپ کے جوتے دربی یا لیپ ہوں۔ آپ کی شیروانی یا سلیم شاہی جوتے پر ان کی نگاہ نہ جاتی تھی وہ اسے شان کہیں۔ نمائش کہیں، رعونت کہیں لیکن تہذیب ہرگز نہ کہتے۔ تہذیب کے نام کو داغ نہ لگاتے۔ تہذیب سے ان کا مفہوم اخلاقی، روحانی باطنی تھا۔ اس وقت وہ مہذب تھا جس کا اخلاق پاکیزہ ہو۔ جو متحمل ہو، سلیم ہو، شگفتہ پیشانی ہو۔ منکسر ہو بڑے بڑے تاجدار درویشوں کودیکھ کر سرو قد کھڑے ہوجاتے تھے۔ ان کا ادب کرتے تھے۔ اور محض رسمی یا نمائشی ادب نہیں دل سے اس کی پاک نفسی اور روحانیت کے قائل ہوتے تھے۔ ان کی ملاقات کو مایہ برکت سمجھتے تھے۔ اس کا اثر ان کی طبیعت پر ہونا لازمی تھا۔ سدھارتھ، اشوک، شلادتیہ، جنک کی عبادت ترک اور ریاضت نہیں پاکیزہ صحبتوں کا نتیجہ تھی۔ ان لوگوں کی آزادی کو دیکھیے کہ وہ اپنے اصولوں کے سامنے افسر و دیہیم کی پرواہ نہ کرتے تھے اور ایک یہ خود پروری کا دور ہے کہ سلاطین پابند سلاسل ہوکر بھی بادشاہی کے نام پرمرتے ہیں۔ مصر ایران اور یورپ کی

پرانی تاریخوں میں جنک اور اشوک کی نظیریں ملتی ہیں لیکن آج اگر کوئی اپنا راج چھوڑ کر گوشہ نشینی اختیار کرلے تو لوگ اسے فاتر العقل سمجھیں گے۔

قدیم تہذیب عام ہمہ گیر ، جمہوری تھی، اس کا جو معیار ثروت اور تمول کی نگاہوں میں تھا، وہی معیار وضیع اور رذیل کی نگاہوں میں بھی تھا۔ غربت اور تمول کے درمیان اس وقت کوئی دیوار حائل نہ تھی۔ وہ تہذیب افلاس کو پامال نہ کرتی تھی۔ اس کا منہ چڑھاتی تھی اس کا مضحکہ نہ اڑاتی تھی۔ ان کے فلسفہ جدا جدا ہوں لیکن معیار تہذیب ایک تھا۔ لیکن جدید تہذیب نے خاص و عام میں، حقیر و کبیر میں ثروت و عسرت میں، ایک حد فاصل کھڑی کردی ہے۔ کسی بساطی کی دوکان پر جایئے کسی دوا فروش یا سوداگر کی دوکان کا ملاحظہ کیجیے اور آپ کو معلوم ہوجائے گا کہ تہذیب حال کتنی محدود اور مخصوص ہے۔ آپ کے صابون، بسکٹ، لیونڈر کی شیشیاں، کنتل کومدی، دستارنے ، کمربند، ٹائی، کالر، بیگ، ٹرنک اور خدا جانے کلف کے کتنے سامان دوکانوں میں سجے نظر آئیں گے۔ پینٹ ادویات چنی ہوئی ہیں لیکن آپ کے کتنے اہل وطن ان سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ آپ کا جدید تعلیم سے بے بہرہ بھائی آپ کو اس ٹھاٹ میں دیکھتا ہے اور یہ سمجھتا ہے یہ ہم میں سے نہیں ہیں۔ ہم ان کے نہیں ہیں ۔ پھر آپ چاہے کتنی بلند آواز سے قومیت کی ہانگ لگائیں۔ وہ آپ کی طرف مخاطب نہیں ہوتا۔ وہ آپ کو غیر سمجھ لیتا ہے۔ آپ کے سرکس اور تھیٹر میں وہ حسن قبول کو ان ہی جو پرانے زمانہ کے میلوں اور تماشوں میں ہوتا تھا۔ آپ کے شعر وسخن میں وہ کشش کہاں ہے جو پرانے زمانہ کے بھجنوں میں ہوتی تھی۔ جنھیں سن کر امیر وغریب راجہ وفقیر سب کے سب سر دھننے لگتے تھے، جدید روش نے عوام کو اپنے دائرہ سے خارج کردیا ہے، اس نے اپنی دیوار نمائش پرتکلف پرکھڑی کی ہے۔ مادہ پرستی اور خود پروری اس کی روح ہے۔ باوجود اس کے جمہوریت ہی جدید تہذیب کا نمایاں ترین پہلو کہی جاتی ہے۔“

موجودہ تہذیب کا سب سے روشن پہلو جذبۂ قومیت کا نشو و نما ہے اسے اس پر ناز ہے اور بجا ہے۔ گو زمانہ قدیم میں قومیت کا احساس معدوم نہ تھا۔ یونان اور ایران کے معرکے اسپین اور عرب کی جنگ آرائیاں ہند اور افغانستان کے ہنگامے کسی نہ کسی حد تک قومیت کے عروج اور وقار پر مبنی تھے۔ مگر تہذیب جدید نے اس جذبہ کو ایک

متحد۔ باقاعدہ، منضبط اور منتظم صورت دے دی ہے۔ دور قدیم میں اس کا احساس خاص خاص موقعوں پر ہوتا تھا۔ کسی بے غیرتی کا انتظام، کسی طعنہ کی خلش، یا محض اظہار شجاعت اور فاتحانہ سرگرمی چند افراد کو متحد کر دیتی تھی۔ ایک ابال تھا جو تھوڑی دیر کے لیے ظرف کو ہلا دیتا تھا۔ ایک طوفان تھا کہ جو کچھ دیر تک سطح ساکت میں ہلچل ڈال دیتا تھا۔ لیکن ابال کے فرد ہوتے ہی طوفان کا زور ختم ہوتے ہی عناصر اپنی قدرتی حالت پر آجاتے تھے اور بعد چندے ان معرکوں کی یادگاریں بھی محو ہوجاتی تھیں۔ یا زندہ رہتی تھیں تو کیبشروں کے کتبوں میں۔ بسا اوقات تبلیغ مذہب کے لیے زبان سے خنجر کی مدد لی جاتی تھی۔ پرانی روایتیں آج تک نعرہ تکبیر و تکفیر سے گونج رہی ہیں۔ مگر وہ عارضی فوری ولولے ہوتے تھے انھوں نے سلطنتیں تباہ کردیں۔ قومیں غارت کردیں قیامت کے ہنگامے برپا کردیے۔ تمدن کے نقوش مٹا دیے مگر اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کی حیثیت انفرادی اور عارضی تھی اس کے برعکس موجودہ قوم ایک مستمر، مستقل، اجتماعی اور لازمی کیفیت ہے۔ اس کی بنیاد نہ ذاتی اقتدار پر ہے نہ تبلیغ مذہب پر بلکہ معینہ جماعتوں کے فلاح و رفاہ امن و استحکام پر وہ نسبی، تمدنی یا مذہبی تعلقات سے مستغنی ہے۔ اس کا مدار خارجاً جغرافیائی حدود پر قائم ہے۔ اور معناً اغراض متحدہ پر وہ جوئے شہد و شیر اپنے قبضہ میں رکھنا چاہتی ہے اور کسی غیر کو اس کا ایک گھونٹ دینا بھی نہیں چاہتی۔ وہ خود آرام سے شکم سیر ہوگی، چاہے دنیا فاقے کرے۔ خود ہنسے گی چاہے دنیا خون کے آنسو روئے۔ اگر اسے سرخ پوش بننے کی دھن ہوجائے اور خون سے سرخ رنگ نکلتا ہو تو اسے غیروں کا خون کرنے سے دریغ نہ ہوگا۔ اگر انسان کا پارہ دل تقویت اعصاب کا باعث ہوتو یقیناً ہزاروں انسان اس کے خنجر کے نیچے تڑپتے نظر آئیں گے۔ اسے اپنی بقا دنیا میں ضروری معلوم ہوتی ہے۔ باقی دنیا فنا ہوجائے اس کو اس کی پرواہ نہیں۔ خود پروری اس کا ایمان، اس کی کتاب اس کا سالک سب کچھ ہے۔ سارے انسانی جذبات، سارے اخلاقی مسائل اس بوالہوس کے آگے سرنگوں ہوجاتے ہیں۔ یہ دور کل اور مشین کا ہے اور ''قوم'' اس دور کا نمایاں ترین انکشاف ہے۔ یہ دیو قامت مشین شب و روز مجنونانہ تیزی مگر سپاہیانہ پابندی کے ساتھ چلتی رہتی ہے۔ کوئی اس کی زد میں آجائے یہ اسے طرفۃ العین میں نگل جائے گی۔ اسے پیں

ڈالے گی۔ وہ کسی پر رحم نہیں کرتی۔ کسی کی رعایت نہیں کرتی۔ وہ ایک گران ڈیل رولر ہے جس میں تجارت و اقتدار کی دو سرخ آنکھیں گھور گھور کر بے خبروں کو متنبہ کرتی ہیں کہ خبردار سامنے نہ آنا ورنہ چشم زدن میں ہلاک ہوجاؤ گے۔ اس قوم جدید نے دنیا میں ایک خوں ریز رزم حیات آراستہ کر دیا ہے۔ جن انسانی جماعتوں نے ابھی تک قوم کی حیثیت اختیار نہیں کی وہ اس کی جفا کاریوں کا کرشمہ گاہ ہیں وہ افریقہ میں جاتی ہے اور وہاں کے وادی و صحرا کو سیاہ فام کافروں سے پاک کردیتی ہے۔ وہ ایشیا میں آتی ہے اور تہذیب و تعلیم کا نعرہ بلند کرتی ہے۔ اس کے نیک ارادوں میں شک نہیں، وہ کسی کو غلامی کا طوق نہیں پہناتی۔ مرد و زن کو غلام نہیں بناتی۔ شہروں کو خاک سیاہ نہیں کرتی ہے۔ مگر کچھ عجیب اتفاق ہے کہ جو ''ناقوم'' خطہ اس قسم کا اسیر غم ہوا اس کی زندگی مایوسی اور ذلت کی نذر ہوجاتی ہے۔

عصر قدیم کو دور تاریک کہا جاتا ہے مگر اس دور تاریک میں فوجی خدمت ہر ایک فرد کی مرضی اور خواہش کے تابع تھی۔ بادشاہ کسی کو جبراً لڑنے پر مجبور نہ کرسکتا تھا۔ شجاعت کے متوالے، فرض یا حمایت یا خالص طمع کی پکار سن کر شمشیر بکف ہوجاتے تھے۔ لیکن اس نورانی دور نے ہر فرد بشر کو آمادہ خون کردیا ہے۔ نعرہ انفرادی آزادی کا بلند کیا جاتا ہے پر فی الواقع قوم نے فرد کو مٹا دیا ہے۔ فرد کی ذات قوم یا اسٹیٹ میں جذب ہوگئی ہے۔ ہم اب ریاست کے غلام ہیں اس کو اختیار ہے چاہے ہم کو قتل و خون پر مجبور کرے۔ خواہ فتنہ و شر پر۔ لنکا میں بھبھیکن نے اپنے بھائی راون کے خلاف رام چندر کی مدد کی تھی مگر بھبھیکن بہ آزادی تمام لنکا میں رہتا تھا۔ راون کو کبھی اتنی جرات نہ ہوئی کہ وہ بھبھیکن کے ایک بال کو بھی ضرر پہنچا سکتا۔ آج دوران جنگ میں اس قسم کی باغیانہ حرکت کورٹ مارشل کا باعث ہوجاتی۔ بدر کوروؤں کا وظیفہ خوار تھا، لیکن پانڈوؤں کی علانیہ حمایت کرتا تھا۔ تاہم کوروؤں نے حالانکہ وہ نافرض شناس کہے جاتے ہیں، اس بیباکی کے لیے بدر کو قابل گردن زدنی نہیں سمجھا۔ مگر آپ کچھ بھی کہیں وہ دور تاریک تھا۔ غلامی اور پامالی سے مجروح اور بیزار اور یہ زمانہ جب دشمن کی خوبیوں کا اعتراف کرنا بھی کفر ہے جب قومی مذہب سے ایک جو بھر انحراف بھی ناقابل عفو گناہ ہے۔ روشن اور منور، اگر روشنی سے مراد بجلی یا گیس کی روشنی ہے لیکن اگر روشنی

سے مراد روحانی آزادی، ذہنی اور معاشرتی سکون ہے تو وہ دور تاریک اس نورانی دور سے کہیں زیادہ روشن تھا۔ ''قوم'' کے اقتدار اور اثر پر یہ سب پروانے نثار ہیں، اور کیا یہ تجارت اور مصنوعات کی ترقی آلہ ہائے مختلفہ کی ایجاد جس پر دور جدید کو اس قدر ناز ہے۔ برکت خالص ہے جب کہ سگریٹ کوڑیوں کے مول بکتا ہے بٹن اورٹین کے کھلونے مارے مارے پھرتے ہیں مگر دودھ اور گھی مکئی اور جوار کا دائمی قحط ہوگیا ہے جب کہ دیہات ویران ہوتے جاتے ہیں اور شہروں کی آبادیاں بڑھتی جاتی ہیں۔ جب کہ فطرت کی بخشی ہوئی نعمتوں کو لات مار کر لوگ مصنوعی نمائشی ڈھکوسلوں پر جان دے رہے ہیں جبکہ بیشمار فرزندان آدم متعفن اور تاریک حجروں میں زندگی بسر کرنے کے لیے مجبور ہیں جبکہ لوگ اپنی برادری اور ہمسایہ کے دائرہ تہدید سے خارج ہوکر ہوائے نفسانی کے شکار ہوتے جاتے ہیں جب کہ بڑے بڑے تجارتی شہروں میں عصمت آوارہ اور آشفتہ حال روتی پھرتی ہے (لندن میں ۴۰ ہزار سے زائدکسبیاں ہیں اور کلکتہ میں ۱۶ ہزاور سے زائد) جب کہ آزاد محنت کی روٹی کھانے والے انسان سرمایہ داروں کے غلام ہوتے جاتے ہیں جب کہ محض صاحب ثروت تاجروں کے نفع کے لیے خوں ریز معرکوں میں کودنے سے دریغ نہیں کیا جاتا۔ جب کہ علم اور کمال اور روحانیت بھی سود و زیاں کے گرداب میں پھنسی ہوئی ہے۔ جب کہ مدبرانہ ریاکاری اور روباہ بازی کے ہنگامے برپا ہیں اور انصاف و حق کا غل محض مظلوموں کی صدائے ضعیف کو دبانے کے لیے بلند کیا جاتا ہے۔ جدید تہذیب کا کوئی دیوار نہ بھی اس دور آلام ا ور اس دور غلامی کو برکت خالص کہنے کی جرأت نہیں کرسکتا اس میں شک نہیں کہ ''مدعیان قوم'' اس کے نقائص سے واقف ہوگئے ہیں اور اس کے اصلاح کی کوشش کی جا رہی ہیں لیکن اس زہر کو جو نظام بشری میں سرایت کرگیا ہے نکالنے کی کوشش نہیں کی جاتی۔ صرف اس کے ظاہری اثرات ظاہری کجیوں کو چھپانے اور مٹانے میں لوگ سرگرم کار ہیں۔ مبروص جسم کی رنگیں لباسوں سے پردہ پوشی کی جا رہی ہے۔

دور جدید نے انسانی اوصاف حمیدہ کی بھی من مانی تفریق کردی ہے زمانہ قدیم میں درجات اورحیثیات کی تفریق تھی مگر اخلاقی اصولوں میں خاص و عام فاتح ومفتوح کی کوئی تمیز نہ تھی۔ انکسار اور حلم شرم و حیا خلق و مروت ان اوصاف کی سب قدر کرتے

تھے چاہے وہ مغل ہوں یا ترک۔ برہمن ہوں یا شودر، لیکن آج کیفیت دگر گوں ہے۔ یہ زیر دستوں کے اوصاف ہیں۔ انکسار کو آج اعتراف ضعیف سمجھا جاتا ہے۔ شرم و حیا نامردوں کے اوصاف ہیں۔ شیریں زبانی، حسن اخلاق اور چشم مروت، اس جدید ٹکسال کے متروک سکے ہیں۔ رحم اور التجا ضبط اور علم کو بزدلی اور پست ہمتی کا جزو سمجھا جاتا ہے۔ اب لاف زنی اور تمرد کا دور ہے۔ غصہ حقارت خشونت درشتی زبان یہ مردانہ خوبیاں ہیں۔ اگر کسی سے انکار کرنا ہے تو ملائمت سے کہنے کی ضرورت نہیں صاف اور بے لاگ کہیے۔ اس میں اکھڑپن جتنا ہی زیادہ ہو اتنا بہتر۔ ناک پر مکھی نہ بیٹھنے پائے۔ تلوار ہمیشہ میان کے باہر ہے، ذرا کوئی امر خلاف طبیعت ہو پس جامہ سے باہر ہوجایئے۔ غصہ ایک مردانہ جوہر ہے اسے روکنا بزدلی کی دلیل ہے۔ آپ کو چاہے کسی امر خاص میں مطلق دخل نہ ہو۔ مگر زبان سے کہئے کہ میں اس فن کا ارسطو ہوں۔ مروت اور انسانیت اور لحاظ کو پاس نہ پھٹکنے دیجیے۔ یہ پامال اور مسکین لوگوں کے اوصاف ہیں۔ آپ اپنے برتاؤ میں دلیرانہ صاف گوئی سے کام لیجیے۔ آپ کو کسی کے جذبات سے کوئی غرض نہیں اور شرم کا تو نام لینا ہی گناہ ہے۔ یہی ہیں اس دور جدید کی خوبیاں، ہم یہ نہیں کہتے کہ وہ پرانی باتیں تمام تر قابل ستائش ہیں۔ مگر وہ کتنا مذموم اور مطعون کیوں نہ ہو۔ اس جدید خود پروری، سبک سری اور رعونت سے بدرجہا قابل تحسین ہے۔ لطف یہ ہے کہ بچپن ہی سے ان فطری اوصاف کو مٹانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہ مردانہ اوصاف لڑکوں کو ماں کے دودھ کے ساتھ پلائے جاتے ہیں۔

دور جدید کا قصیدہ گو کہے گا کہ یہ یک طرفی تصویر ہے۔ دیکھیے آج قومی ارتباط نے انسانی تعلقات کو کس قدر استوار بنا دیا ہے۔ ایک انگریز تاجر کے ساتھ چین میں کوئی بے انصافی ظہور میں آتی ہے اور سارے انگلستان میں واویلا مچ جاتا ہے۔ خون بہا اور تعزیری مہم کی دوہائی مچنے لگتی ہے۔ ایک فرانسیسی اخبار کا داخلہ کسی ریاست میں بند کردیا جاتا ہے، اور فرانسیسی دنیا زیر و بر ہوجاتی ہے۔ یہ ہمدردی یہ یگانگت کبھی پہلے بھی تھی؟ راجپوت مسلمانوں کے حلقہ بگوش بن کر راجپوتوں کا خون کرتے تھے۔ مسلمان سکھوں کے دوش بدوش آراستہ ہوکر مسلمانوں کو قتل کرتے تھے۔ بیشک یہ دور جدید کا ایک قابل رشک پہلو ہے اس کے زور پر ہم دنیا کے ہر ایک گوشہ میں عافیت سے رہ

سکتے ہیں ہر ایک خطہ میں تجارت کرسکتے ہیں۔ مگر حق یہ ہے کہ یہ اتفاق اور ہم نوائی انسانیت کی بہ نسبت قومی اقتدار پر زیادہ منحصر ہے۔ ورنہ کیا وجہ ہے کہ کسی دور دراز ملک میں ایک فرد کی پامالی یا بے وقعتی قوم کے لیے دل کو ہلا دیتی ہے مگر اپنی ہی ہمسائے اپنے ہی عزیزوں کی بینوائی اور درد ماندگی پر ذرا بھی دل کو جنبش نہیں ہوتی۔ کیا وجہ ہے کہ یورپین سرمایہ دار عیش و ثروت کی پرتکلف کشتی پر بیٹھا ہوا ان بیکسوں کی پرواہ نہیں کرتا جو افلاس اور خستہ حال کے گرداب میں پڑے ہوئے ہیں۔ یہی کہ خود پروری ، نفس پروری، قوم کی روح ہے۔

وہ خالص مادہ پرستی ہے۔ جذبات حسنہ سے عاری، جس نے دلوں کو سخت اور تنگ اور نا کیفیت پذیر بنا دیا ہے۔ وہ زر داروں کا ایک جتھا ہے جو اخلاقی جذباتی، روحانی کیفیات کو تاجرانہ نفع و نقصان کی نگاہ سے دیکھتا ہے جس کے نزدیک وہی نیکی قابل عمل ہے جو انبار گنج میں کچھ اضافہ کرے وہی جذبات مستحسن ہیں جو اپنا اقتدار بڑھائیں وہ روح کو بھی ترازو کے پلڑوں پر تولتا ہے۔ اسے جمہوریت کہنا غلطی ہے۔ مساوات اور اخوت کو اس نے پیروں تلے اس طرح روندا ہے کہ اب اس کی صورت بھی پہچانی نہیں جاتی۔ انسان کی وقعت اس کے نزدیک صرف اتنی ہی ہے کہ وہ ایک آلہ زر ہے۔ وہ ایک قصائی کی طرح انسان کے گوشت و پوست کا اندازہ کرکے اس کی قیمت لگاتا ہے۔ الغرض دور قدیم امرا اور سلاطین کا دور تھا۔ دور جدیدبنیوں اور تاجروں کا دور ہے اس نے دولت کے پہاڑ کھڑے کردیے۔ دولت کی تلاش میں بحر و بر کو چھانتا ہوا کرہ افلاک تک جا پہنچا اور اب سارا عالم اس کا تختہ مشق ہے۔

اس دور جدید میں ایک ایسا روشن پہلو بھی ہے جو ان سیاہ داغوں کو کسی حد تک پوشیدہ کردیتا ہے اور وہ ہے ''بے زبانوں کی قوت اظہار'' حال کے معرکہ یورپ نے اس پہلو کو اور بھی نمایاں کردیا ہے خود پروری کے طوفان نے بڑے بڑے تناور درختوں کو ہی نہیں سبزہ خوابیدہ اور پامال کو بھی بیدار کردیا ہے۔ اب ایک فاقہ کش مزدور بھی اپنی اہمیت سے باخبر ہوگیا ہے اور دولت و ثروت کے آستانے پر جبین نیاز کو خم کرنا پسند نہیں کرتا۔ اسے اپنے فرائض چاہے معلوم ہوں لیکن اپنے حقوق کا پورا علم ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اس ساری قومی حشمت اور اقتدار کی علت میں ہوں۔ یہ سارا قومی عروج

اور فروغ میرے ہی دست فیض کا کرشمہ ہے۔ اب وہ قناعت خاموش اور توکل سرنگوں کا قائل نہیں۔

یہ ان جنسوں کی کساد بازاری کا دور ہے اور وہ بھی انھیں ہاتھ نہیں لگاتا وہ بھی آسائش اور بے فکری اور فراغت کا طالب ہے۔ وہ بھی اچھے مکانات میں رہنا چاہتا ہے۔ اچھے کھانے کھانا چاہتا ہے اور تفریح کے لیے وقت فرصت کا مدعی ہے۔ اور وہ اپنے دعوؤں کا اظہار ایسے پر اثر طریق پر کرنے لگا ہے کہ اختیار اور اقتدار اس سے اغماض نہیں کرسکتا۔

وہ سرمایہ کا دشمن ہے۔ ملکیت شخصی کا بیخ کن اور تاجروں کے جتھے بندی کا قاتل اگرچہ وہ بھی اپنا دائرہ اثر جغرافیائی حدود کے اندر رکھنا چاہتا ہے مگر اپنی عمل داری میں مساوات اور حق کا موید ہے۔ وہ اپنی قوم کو ایک واحد وجود بنانا چاہتا ہے۔ ہر فرد بشر کے لیے یکساں موقع، یکساں آسائش، یکساں وسائل ترقی کا طالب ہے۔ مشارکت عام اس کا نعرہ جہاد ہے۔ وہ پستی و بلندی کو مٹا کر ساری زمین کو ہموار بنانے کی کوشش کرتا ہے وہ ایک ایسا نظام سلطنت قائم کرنا چاہتا ہے جو حصول دولت کے تمام وسائل اپنے قبضہ میں رکھے اور ہر شخص کو اس کی محنت اور لیاقت کے اعتبار سے مساوی طور پر تقسیم کرے۔ وہ زمینداروں کو ایک وجود ناقص سمجھتا ہے اور ان کی ملکیت کو ان کے قبضہ سے نکال کر جمہور کے قبضہ میں رکھنا چاہتا ہے۔ المختصر وہ ساری ملکیتوں کارخانوں، ریلوں، جہازوں، پر ایک خاص نظام حکومت کے ذریعہ سے جمہوری تصرف کا تقاضا کرتا ہے اور کون کہہ سکتا ہے کہ یہ کام انتہا درجہ مشکل نہیں ہے۔ذاتی قبضہ کا خیال انسان کے خمیر میں داخل ہوگیا ہے یہ اس کی سب سے پرزور قوت تحریک ہے۔ اسی پر اس کی زندگی کے سارے منصوبے، سارے ارادے، ساری تمنائیں قائم ہیں۔ ''ذات'' کا نقش مٹانا محالات سے ہے۔ سرمایہ اور ملکیت سے خوں ریز معرکے کرنے پڑیں گے (بعض ملکوں میں جاری ہیں) اور گو قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو اس جنگ میں شکست ہوگئی لیکن اس کا اثر زندہ اور ترقی پذیر رہے گا۔ سرمایہ اسے اپنے قابو میں رکھنے کے لیے کچھ مزید رعایتیں کرے گا۔ کچھ بل کھائے گا، کچھ ناز اٹھائے گا اس سے جنگ کرکے اپنی ہستی خطرہ میں نہ ڈالے گا۔

جمہور کا یہ غوغا و طلب چاہے سریع الحس کانوں کو کتنا ہی ناگوار معلوم ہو لیکن وہ اس جامد بے زبانی کے مقابلہ میں کہیں زیادہ حرارت بخش ہے جو دور قدیم کا مابہ الامتیاز تھی اور جو ابھی تک بعض ایشیائی ملکوں میں جاری ہے جو آگ میں جل کر تیغ جفا کھا کر بھی اف نہیں کرتی۔ سہنا اور تڑپنا جس کی خصوصیت ہے دور جدید کے اس تازہ ترین پہلو نے یورپ و امریکہ وغیرہ ممالک میں شودروں کا خاتمہ کردیا ہے اب وہاں کوئی ایسا نہیں جس کے چھونے سے برہمنوں کا وجود پاک داغدار ہوجائے کوئی ایسا نہیں جو کشتریوں کے دست بیدار کی فریاد کرے جو دیشیوں کے تحت زرنگار کا پایہ بردار بنے۔

مگر یہ خیال کرنا کہ جمہوریت کا یہ نیا پہلو اپنے جغرافیائی دائرہ سے باہر نکل کر زبردستوں اور بیکسوں کی حمایت کرے گا یا سرمایہ پرور قوم کی بہ نسبت ''ناقوموں'' کے ساتھ زیادہ انسانیت اور ہمدردی کا برتاؤ کرے گا۔ شاید غلط ثابت ہو۔ اسے دیہیم رفیع اور تاج زرنگار سے عشق نہیں۔ لیکن ملک داری و حکمرانی، انتظام و انصرام کی ہوس سے وہ بھی مستغنی نہیں بہت ممکن ہے کہ ''ناقوموں'' پر اس جمہور کا دست ستم سرمایہ داروں سے کہیں زیادہ قاتل ثابت ہو جب چند سرمایہ داروں کی خودغرضی عالم کوتہ و بالا کرسکتی ہے تو ایک پوری قوم کی متفق خودغرضیاں کیا کچھ نہ کر دکھائیں گی۔ وہ بھی جتھے بندی کی ایک صورت ہے۔ زیادہ ٹھوس وہ اپنے ملک کے شخصی اقتدار کو مٹاکر اس کے بجائے جمہوری اقتدار کا علم بلند کرے گی۔

مگر یہ ظاہر ہے کہ اس کی بنیاد بھی خود پروری ہے اور جب تک اس کے پیروں سے یہ زنجیر گراں دور ہوگی وہ اس انسانی اخوت کی منزل سے ایک جو بھی قریب تر نہ ہوگی جو تمدن کی انتہا ہے۔

لیکن دور جدید کی اس کشمکش اور رقابت، انانیت اور مادیت کی عالمگیر تاریکی میں امید کی ایک شعاع نظر آرہی ہے اور وہ پریسیڈنٹ ولسن کی مجوزہ ''لیگ آف نیشنس'' یا اتحاد اقوام ہے۔ ہم اپنی بیکس اور معذور نگاہوں سے اس شعاع کی طرف کھڑے تاک رہے ہیں۔ ہماری شکستہ پائی اس طرف بڑھنے نہیں دیتی۔ ہمارا دل امید سے لبریز ہے۔ یہ شعاع ہماری منزل دشوار کی کسی فرودگاہ کا پتہ دے رہی ہے۔ یا محض سراب ناکامی

ہے۔آنے والی گھڑیاں عنقریب اس کا فیصلہ کردیں گی۔ لیکن اگر وہ سراب ہی ہو تو کیا ہمیں شکایت کا کوئی موقع ہے؟ یہ ان اقوام کا اتحاد ہوگا جنہوں نے جمہوریت کا رتبہ حاصل کیا ہے۔ جہاں کثرت، قلت کے ہاتھوں پامال نہیں، جہاں برہمن اور شودر کی تمیز وتفریق نہیں ہے۔ ہم ابھی ''قوم کی منزل تک بھی نہیں پہنچے، جمہوریت کا ذکر ہی کیا۔ ایسی حالت میں اگر ہم اس سلسلہ اتحاد میں داخل کیے جانے کے قابل نہ سمجھے جائیں تو تعجب یا شکایت کا مقام نہیں۔ جب انگلستان کو اس اتحاد میں آنے کے لیے اپنا دائرہ نہایت وسیع کرنا پڑا یہاں تک کہ اب اس کا صنف نازک بھی سیاسی حقوق سے فیضیاب ہوگیا۔ جب آسٹریا اور جرمنی جیسے ممالک جن کی سیاسی حالت ہم سے بدرجہا بہتر ہے اس اتحاد میں محض اس لیے داخل ہونے کے اہل نہیں سمجھے جاتے کہ وہاں ابھی تک شخصیت اصولوں پر غالب ہے۔ اور کثرت قلت کے زیر اثر ہے تو ہندوستان کس منہ سے اس اتحاد میں شریک ہونے کا مطالبہ کرسکتا ہے جہاں جمہور ایک تودۂ بے حس و بے جان سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ اس پائمالی کا الزام ہم گورنمنٹ کے سر نہیں رکھ سکتے۔ گورنمنٹ کا طرز عمل اب تک ہمیشہ زیر دستوں کی حمایت کرتا آیا ہے۔ اس جمہور کو اس حالت جمود میں رکھنے کا سارا الزام تعلیم یافتہ اور صاحب ثروت اصحاب پر ہے۔ ہمارے داعیان سوا راجیہ میں وکلا اور زمینداروں کا عنصر غالب ہے۔ ہماری کونسلوں میں یہی دو جماعتیں پیش پیش نظر آتی ہیں۔ مگر کتنے شرم اور افسوس کا مقام ہے کہ ان دونوں میں سے ایک بھی جمہور کی ہمدرد نہیں۔ وہ اپنی ہی خود پروری اور اقتدار کی دھن میں مست ہیں۔ وہ اختیار اور حکومت کی طالب اور دولت اور منزلت کی خواہشمند ہیں۔ فلاح جمہور کی نہیں کتنے بڑے بڑے تعلقہ دار بڑے بڑے زمیندار صاحب ثروت رؤسا ان بے زبان کروڑوں کاشتکاروں کے ساتھ ہمدردی، انسانیت اور ہم وطنی کا برتاؤ کرتے ہیں۔ جنھیں اتفاقات یا گورنمنٹ کی غلطی یا خود جمہور کی بے زبانی نے ان کی تقدیر کا مالک بنا دیا ہے۔ آپ سوراجیہ کی ہانک لگائیے۔ سلف گورنمنٹ کا تقاضا کیجیے۔ کونسلوں کی توسیع کا مطالبہ کیجیے۔ مناصب کے لیے ہاتھ پھیلائیے۔ جمہور کو ان تحریکات سے کوئی دنیاوی غرض نہیں ہے۔ وہ آپ کے مطالبات میں آپ کی شریک نہیں ہے بلکہ اگر کوئی غیبی قوت اسے ناطق بنا سکے تو وہ آج بہ

آواز بلند اور بہ صدائے ناقوس آپ کے ان مطالبات کی مخالفت کرے گی۔ کوئی وجہ نہیں ہے کہ وہ غیر وطنی حاکموں کے مقابلہ میں آپ کی حکومت کو زیادہ قابل پسند سمجھے جو رعیت اپنے جابر اور حریص زمیندار کے دندان آزمیں دبی ہوئی ہے۔ جن صاحبان اختیار کے ظلم بیداد اور بیگار سے اس کا قلب مجروح ہو رہا ہے ان کو برسر اختیار دیکھنے کی کوئی خواہش نہیں ہوسکتی۔

اس کی کیا ضمانت ہے کہ آپ کے پنجہ میں آکر ان کی حالت اور بھی بدتر نہ ہوجائے گی۔ آپ نے اب تک اس کا کوئی ثبوت نہیں دیا کہ آپ ان کے بھی خواہ ہیں۔ اگر کوئی ثبوت دیا ہے تو اپنی بدخواہی، خود غرضی، ہوس پروری اور سفلہ پن کا۔ آپ سوا راجیہ کی تخیل کا مزہ لے لے کر خوب پھولیں اور بغلیں بجائیں۔ مگر حقوق کے ساتھ فرائض کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے۔ کندہ ناتراش رؤسا یا زمینداروں سے ہمیں شکایت نہیں ان کی آنکھیں اس وقت کھلیں گی جب ان کی گردنیں جمہور کے ہاتھوں میں ہوں گی اور وہ بیکسانہ نگاہوں سے ادھر ادھر تاک رہے ہوں گے۔ شکایت ہمیں ان اصحاب سے ہے جو تعلیم یافتہ ہیں اور زمیندار ہیں وکیل ہیں اور زمیندار ہیں۔ وہ اپنے دل سے پوچھیں کہ وہ رعایا کے ساتھ اپنا فرض ادا کر رہے ہیں۔ کبھی کبھی اپنے فعلوں اور کوتاہیوں کے متعلق اپنے دل سے استصواب کرنا ضروری ہے۔ ان کا دل صاف کہے گا کہ اس میزان میں تولے گئے اور اوچھے نکلے۔ ذراشہر کے گوشہ عافیت سے نکل کر وہاں جایئے جہاں جمہور کی آبادی ہے۔ جہاں آپ کے ۹۰ فیصدی اہل وطن بستے ہیں۔ اس تڑپ کا آپ کے دل پر ایک نہایت نور بخش ضیا خیز اثر پڑے گا۔ آپ کی آنکھیں کھل جائیں گی۔ جور و جبر کے نظارے آپ کے دل ہلا دیں گے۔

کیا یہ مقام شرم نہیں کہ جس ملک میں ۹۰ فیصدی آبادی زراعت پیشہ ہو، اس ملک میں کوئی زراعتی انجمن، کوئی زراعتی فلاح کی تحریک کوئی زراعتی کالج، مزارعین کی بہبودی کی کوئی باقاعدہ کوشش نہ ہو؟ آپ نے سیکڑوں مدرسے اور کالج بنوائے، یونیورسٹیاں کھولیں اور متعدد تحریکیں قائم کیں۔ مگر کس کے لیے؟ محض اپنے لیے محض اپنا اقتدار بڑھانے کے لیے اور غالبًا اب تک ''قوم'' کا جو معیار آپ کے ذہن میں تھا اس کے اعتبار سے آپ کا فعل چنداں قابل اعتراض نہیں تھا مگر دور جدید ے ایک نیا

ورق پلٹتا ہے۔ آنے والا زمانہ اب کاشتکاروں اور مزدوروں کا ہے۔ رفتار عالم اس کا صاف ثبوت دے رہی ہے۔ ہندوستان اس رو سے بے اثر نہیں رہ سکتا۔ ہمالیہ کی چوٹیاں اسے اس حملے سے نہیں بچا سکتیں۔ جلد یا بدیر، غالباً زمانہ قریب میں ہم جمہور کو محض ناطق ہی نہیں، طالب اختیار پائیں گے اور تب وہ آپ کی قسمتوں کی مالک ہوگی۔ تب آپ کو اپنی بے انصافیاں یاد آئیں گی اور اب کف افسوس مل مل کر رہ جائیں گے۔ جمہور کی کیفیت جامد سے دھوکے میں نہ آیئے۔ انقلاب کے قبل کون جانتا تھا کہ روس کی مظلوم رعایا میں اتنی طاقت پنہاں ہے۔ شکست کے قبل کے معلوم تھا کہ جرمنی کی شخصی مطلق العنانی جمہور کے دہن آتشیں پر بیٹھی ہوئی ہے۔ زمانہ قریب میں ہندوستان کے لاکھوں مزدور اور کاریگر فرانس سے واپس آئیں گے۔ لاکھوں سپاہی انتزاع کے بعد اپنے اپنے گھر لوٹیں گے۔ کیا آپ سمجھتے ہیں کہ ان پر ان آزاد ملکوں کی آب و ہوا کا کچھ اثر نہ ہوگا۔ اگر انسانیت اور حمیت قوم میں نہیں تو مصلحت اس کی مقتضی ہے کہ ہم ابھی سے جمہور کے قلوب کی تسخیر کی کوشش کریں۔

اس امر میں ہمارے تعلق دار اور زمیندار خواہ وہ ملک اودھ کے ہوں یا روشن بنگال کے سب سے زیادہ خطاوار ہیں۔ مناسب ہے کہ وہ نقصان قریب کی پرواہ نہ کرکے مزارعین کی فلاح و اصلاح کی کوشش کریں۔ خود اپنی رضامندی سے ان حقوق و اختیارات سے دست بردار ہوجائیں جو انھیں ان پر حاصل ہیں ان سے بیگار لینا چھوڑ دیں ان کے ساتھ انسانیت کا سلوک کریں۔ اضافہ اور بے دخلی سے احتراز کریں تاکہ جمہور کے دلوں میں ان کی عزت اور ان سے عقیدت ہو۔ ہمارے کونسلروں اور سیاسی مقتداؤں کا فرض ہے کہ وہ اپنے دائرہ تجاویز کو وسیع کریں اور جمہور (یعنی کاشت کاروں) کی حمایت کا ایک پروگرام تیار کریں اور اسے اپنا دستور العمل بنالیں۔ سواراجیہ کی مہمل صداؤں پر اکتفا کرنے کا وقت اب نہیں رہا کیونکہ آنے والا زمانہ جمہور کا ہے اور وہ پچھتائیں گے جو زمانہ کے قدم بقدم نہ چلیں گے۔

''زمانہ'' فروری ۱۹۱۹ء

منشی گورکھ پرشاد عبرت

منشی گورکھ پرشاد عبرت مرحوم کہنہ مشق شاعر تھے۔ اگرچہ ان کا پیشہ وکالت تھا اور وہ گورکھپور بار کے ممتاز وکلا میں تھے۔ لیکن قانونی مصروفیت میں بھی اپنی شاعرانہ مزاولت کے لیے کچھ نہ کچھ وقت نکال لیا کرتے تھے۔ چونکہ حرص شہرت نہ تھی، اس لیے اشاعت کلام سے ہمیشہ محترز رہے۔ ان کا رنگ سخن مولانا آزاد اور حالی سے ملتا ہوا ہے۔ بیان سلیس اور سلجھا ہوا، جذبات سادہ اور تصنع سے خالی۔ ابتداءً ان کا کچھ کلام طوطی ہند اور اودھ پنچ میں شائع ہوا تھا۔ اور بہت پسندکیا گیا تھا لیکن شباب کے ساتھ نمود کا شوق بھی جاتا رہا۔ جو کچھ لکھتے تھے صرف اپنے قلب کی تسکین و تفریح کے لیے لکھتے تھے۔ کسی استاد سے تلمذ نہ تھا۔ اسی وجہ سے کلام میں کہیں کہیں اسقام نظر آتے ہیں۔ ان کے دیوان میں چند مسدس ایک منثوی کچھ متفرق نظمیں اور غزلیات ہیں۔ ان کے صاحبزادے بابو رگھوپت سہائے بی۔ اے جن کا ایک مضمون زمانہ میں شائع ہوچکا ہے ایک زندہ دل اور خوش مذاق نوجوان ہیں۔ وہ اپنے والد مرحوم کے کلام کو ترتیب دے رہے ہیں اور عنقریب دیوان شائع ہوگا۔ ذیل میں ان کے دیوان سے چند اشعار نقل کیے جاتے ہیں۔ ان سے مرحوم کی پختگی مشق اور مذاق سخن بخوبی روشن ہوجائے گا۔

کہیں ہے وہ بہتر نمود صور سے جو عالم یہاں آشکارا نہیں ہے

کہتی ہے روح پاک خدا سے میں کم نہیں مجبور ہوں مگر کہ اسے اختیار ہے

میں برگ ہوں نہ بار ہوں گل ہوں نہ خار ہوں لوٹے خزاں جسے نہ کبھی وہ بہار ہوں

میں دور جنوں میں نہ ہوا عقل سے باہر   آپ اپنے گریباں کو پھاڑا بھی سیا بھی
کیا تم کو خبر تم نے تو کروٹ بھی نہ بدلی   میں درد سے سو مرتبہ بیٹھا بھی اٹھا بھی

ہنگامۂ حسرت

ہوں دور بہت گھر سے   ساتھی ہے نہ ہمدم ہے
تا تجربہ کاری ہے   کچھ خوف ہے کچھ غم ہے
کچھ گھر کی محبت ہے   کچھ یاد ہے یاروں کی
جاتی ہی نہیں دل سے   بو پچھلی بہاروں کی
کچھ یاروں کی صحبت کا   لطف آنکھوں میں چھایا ہے
کچھ جوش محبت سے   دل اپنا بھر آیا ہے

وہ وقت بھی کیا خوش ہے   سب دوست جب آپس میں
باصدق و صفا بیٹھے   ایک دوسرے کے بس میں
اخلاق برتتے ہوں   آپس میں وہ مل جل کر
اور لطف اٹھاتا ہو   ہر ایک کا دل کھل کر

لیکن نہیں کیفیت   یہ اپنے مقدر میں
سودا تو سمایا ہے   کچھ اور بھی اس سر میں
کچھ اور ہی مقصد ہے   اس عمر طبیعی کا
ہمدرد جو ہاتھ آئے   کچھ حال کہوں جی کا
امید جھلک اپنی   ہے دور سے دکھلاتی
جب اس پہ لپکتا ہوں   وہ ہاتھ نہیں آتی
گو پیش نظر میرے   دنیا کا جھمیلا ہے
ہر بخت مرا مجھ کو   لیے جاتا اکیلا ہے

ہاں دیکھ تامل سے   کیا روے زمین پر ہے
جنگل ہے جزیرہ ہے   صحرا ہے۔ سمندر ہے
پستی ہے بلندی ہے   ہے بستی و ویرانہ
دل بند نمائش ہے   ہے شوکت شاہانہ
یہ شہر، جہاں ہر دم   ہنگامہ ہستی ہے
ٹکسالوں میں ہلچل ہے   میخانوں میں مستی ہے
بازاروں میں رونق ہے   دو طرفہ دوکانوں سے
اک لطف ٹپکتا ہے   سب اونچے مکانوں سے
یہ سبز زمین اوگتا   جس میں گل و لالا ہے
اور جس کا ارم سے بھی   کچھ حسن دو بالا ہے
اٹھلاتی ہوئی جس پر   ہے باد صبا جاتی
صرصر ہے جہاں آ کر   کچھ گرد اڑا جاتی
اوپر سے برستا ہے   رحمت کا جہاں پانی
شبنم سر سبزہ پر   کرتی ہے در افشانی
یہ نہر کہ جس سے ہے   ان کھیتوں کو شادابی
یہ جھیل کہ ہیں جس پر   پر مارتے مرغابی
یہ بحر نہیں ملتا   کچھ جس کا کنارا ہے
پانی پہ رواں کشتی   موجوں کا سہارا ہے
القصہ سماں جتنا نظروں میں سمایا ہے   ہر ایک اشارہ سے یہ مجھ کو بتاتا ہے
ہاں تحت تصرف، ہیں سب نعمتیں میری ہیں   باہوش و خرد میں ہوں کیفیتیں مری ہیں
گو دائرۂ خلقت   سب طرح مزین ہے
جنگل ہے شکاروں کو   اور سیر کو گلشن ہے
پر جیسا کہ ایک ممسک   دلدادہ خزانے کا
ہے دیکھتا خوش ہوکر   گنج اپنے سرہانے کا
سب کیسۂ زر اپنا   وہ کھول کے رکھتا ہے

لے لے کے کھرا کھوٹا ان میں سے پرکھتا ہے
رکھتا ہے اگرچہ وہ اک گنج گراں مایہ
دل پر نہیں پڑتا ہے کچھ اس کے مگر سایہ
بے صبری خاطر سے احوال دگرگوں ہے
اک بوند سے کمتر ہے گر سامنے جیجوں ہے
حسرت بھری دل میں ہے کہہ کہہ کے یہی روتا ہے
ہاں کچھ تو ہی پاس اپنے پر اور بھی کچھ ہوتا
ویسا ہی مرا دل بھی پابند ہوس کا ہے
دنیا کے کشاکش میں دامن مرا مسکا ہے
دل اپنا تڑپتا ہے اک ایسی مسرت کو
دنیا کے بکھیروں سے زائل جو نہ ہوتی ہو
جو صورت تسکین ہو اپنے دل و دیدہ کی
جمعیت خاطر ہو جو ہوش رسیدہ کی
کچھ لطف سوا جس سے ہو دل کے ترتوں میں
اک میٹھی صدا آتی ہر وقت ہو کانوں میں
دل نغمہ دلکش سے مسرور رہے ہر دم
دنیا کی بلاؤں سے دل دور رہے ہر دم

پرحیف خوشی ایسی کب روی زمین پر ہے
انبوہ میں حسرت کے جس کا نہیں بستر ہے
وہ لوگ کہ رہتے ہیں جو سرد مقاموں میں
کہتے ہیں خوشی ان کی ہے مے بھرے جاموں میں
وہ قوم کا ہمدم جو ہمدردیاں کرتا ہے
کہتا ہے اسی پر کچھ عالم یہ گزرتا ہے
اور ویسے ہی مرتا جو حب الوطنی پر ہے
کہتا ہے نگاہوں میں اس کی وہی منظر ہے

لیکن جو حقیقت میں دل ان کا ٹٹولوں میں
اک آنکھ جھپکنے میں قلعی ابھی کھولوں میں
محلوں میں جلائیں یہ ہر چند دیا گھی کا
پر وقت سحر جب ہو احوال کھلے جی کا

سب مادر گیتی کے آغوش میں پلتے ہیں
اک وقت معین تک دنیا میں مچلتے ہیں
اک طور پہ نیچر کا ہے دست کرم سب پر
یکساں وہ لوٹاتا ہے دینار و درم سب پر
گردوں میں چھپا سب کی قسمت کا نوشتہ ہے
ہاتھوں میں فقط باقی تدبیر کا رشتہ ہے
جو لوگ نہاتے ہیں محنت کے پسینوں میں
پاتے ہیں ذرا ٹھنڈک کلفت زدہ سینوں میں
جس طرح مسافر اک دل خستہ تھکا ماندہ
حسرت زدہ افسردہ اور خاک بسر دل میں راندہ امیدیں لیے تنہا چلا جاتا ہو
گردش سے زمانہ کی وہ خاک اڑاتا ہو
اور گلشن منزل ہو اس کا بڑے دوری پر
اک اوس بڑی جاتی ہو جس سے صبوری پر
مل جائے اسی حالت میں ہمدم دیرینہ
چھاتی سے لگا جس کو ٹھنڈا وہ کرے سینہ
پر تھوڑے ہی عرصہ میں وہ دونوں جدا ہوکر
باہم گلے مل مل کر حسرت زدہ رو رو کر
جاتے رہیں آخر وہ اپنی رہِ منزل کو
خوش ایک گھڑی کر کے ارمان بھرے دل کو
ویسی ہی خوشی سب کی اک دم میں چھلاوا ہے

امید کی چالوں میں افلاک کا کاوا ہے
رہ جاتی فقط حسرت ہے دل کے دکھانے کو
امید ابھی آئی اور ہے ابھی جانے کو

اک دم کے لیے تنہا ہونے دو ذرا مجھ کو
انسان کی حالت پر رونے دو ذرا مجھ کو
اے وائے زمانہ میں جو سب سے نرالا ہو
وہ کشمکش حسرت سے یوں تہ و بالا ہو
اس عمر طبیعی کی کم بخت گھڑی تھی وہ
اوقات بنی آدمؑ کی سخت گھڑی تھی وہ
حسرت نے جمایا جب انسان پہ رنگ اپنا
شیطان نے پھاڑا جب یہ سینہ سنگ اپنا

نیرنگ زمانہ کی سب بوقلمونی ہے
تسکین نہ ہو دل کو قسمت کی زبونی ہے
وسعت ہے کہاں اتنی نیچر کے خزینہ میں
آسودگی جو بھردے حسرت بھرے سینہ میں
جب تک کہ یہ دنیا ہے جب تک کہ یہ عبرت ہے
اک کھلبلی دل میں ہے ہنگامۂ حسرت ہے

''زمانہ'' نومبر ۱۹۱۹ء

تنقید بہاری ست سئی

مصنفہ پنڈت پرم سنگھ شرما
مطبوعہ گیان منڈل کاشی

اردو ناظرین بہاری کے نام سے بیگانہ نہیں ہیں۔ بہاری کے کئی پر معنے دوہے اردو میں مروج ہیں۔ حضرت نیاز فتح پوری نے اپنے "جذبات بھاشا" میں بہاری کے چند دوہوں کی تشریح کی ہے اور راقم نے کئی سال ہوئے رسالہ ترجمان میں بہاری کے حالات لکھے تھے۔ یہاں صرف اتنا کہہ دینا ضروری ہے کہ بہاری ہندی کا زندہ جاوید، اور حسن و عشق کے رنگ میں بے مثل شاعر ہے۔ ہندی میں اس کے کلام کا پایہ کتنا اونچا ہے اس کا ثبوت یہ ہے کہ اس پر کم و بیش بیس شرحیں نکل چکی ہیں جن میں کئی سنسکرت زبان میں ہیں۔ یہ کہنا مبالغہ نہیں ہے کہ اس خاص رنگ میں بہاری سنسکرت کے اکثر اساتذہ سے آگے نکل گیا ہے۔ مگر اب تک بہاری ست سئی پر جتنی شرحیں موجود تھیں وہ قدیم طرز کی ہیں جس کے سمجھنے کے لیے خود ان کی تشریح کی ضرورت ہے۔ علاوہ بریں ان میں بہاری کے کلام کی خصوصیات سے بحث نہیں کی گئی ہے۔ نہ کسی دوسرے ہندی شاعری سے اس کا موازنہ کیا گیا ہے۔ پنڈت پرم سنگھ شرما نے یہ تصنیف کرکے ہندی لٹریچر کی یہ کمی پوری کردی ہے۔ ہندی میں ایسی مبسوط تنقید دوسری نہیں ہے، اور لٹریچر میں مولانا حالی غالب اور سعدی سے اس کا مقابلہ ہوسکتا ہے لیکن بسط کے اعتبار سے اسے ان پر بھی تفوق ہے۔ اس کام کے لیے پنڈت پرم سنگھ خاص طور پر موزوں ہیں۔ انھیں بہاری کے کلام کا سچا ذوق ہے ان کی طبیعت سخن و فہم واقع ہوئی ہے اور وہ محض ہندی اور سنسکرت پر قادر نہیں، اردو اور فارسی پر بھی انھیں عبور ہے

اس کتاب کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں بہاری کے دوہوں سے ٹکر کھاتے ہوئے اکثر اردو شعرا کے اشعار بھی دے دئے گئے ہیں جن سے تنقید اور تشریح کا لطف دوبالا ہوجاتا ہے۔ شرما جی کا طرز بیان نہایت چست فصیح اور دلکش ہے۔ محض انشا پردازی کے اعتبار سے بھی یہ کتاب ہندی لٹریچر میں بے مثل ہے وسعت معلومات، شاعرانہ سخن فہمی، لطف تنقید اس پر مزید ہیں۔

بہاری کی ست سئی (۷۰۰ دوہروں کا مجموعہ) سے پہلے دوست سیئاں اور بھی مشہور ہیں۔ ایک پراکرت میں موسوم بہ ''گاتھا سپت شتی'' دوسری سنسکرت میں موسوم آریہ سپت شتی'' ہندی میں تلسی سپت شتی'' اور ''رحیمن سپت شتی'' بھی موجود ہیں اور بہاری کی ست سئی کے بعد تو ست سیئوں'' کا تانتا بندھ گیا۔ کتنے ہی شعرا نے اس کے تتبع میں طبع آزمائی کی۔ مگر مصنف نے ان تمام مقدم و مؤخر ست سیئوں سے بہاری کی ست سئی کا موازنہ کرکے اس کی فضیلت پایہ ثبوت تک پہنچا دی ہے۔ معرفت اور اخلاق، ویراگ اور دھرم جیسے مضامین میں تلسی اور رحیمن نے ضرور کمال کیا ہے لیکن حسن و عشق کے رنگ میں بہاری فرد ہے اور اس کے ست سئی کا یہی مابہ الامتیاز ہے۔

شرما جی نے اس تصنیف میں ایسی تلاش اور تحقیق سے کام لیا ہے کہ بے اختیار داد دینی پڑتی ہے اس میں شک نہیں کہ بہاری نے متقدم گاتھا سپت شتی اور آریا سپت شتی کا قدم قدم پر تتبع کیا ہے۔ لیکن ان مضامین میں کچھ ایسی قدرت پیدا کردی ہے، انھیں کچھ ایسا چمکا دیا ہے کہ تقلید میں ایجاد کا مزہ آتا ہے۔ مضمون آفرینی بہاری کی خصوصیت ہے اور اس اعتبار سے اردو میں غالب کے سوا کوئی دوسرا شاعر اس کے جوڑ کا نہیں ہے۔ ملاحظہ فرمایئے تصویر کشی کے فرسودہ مضمون پر بہاری نے کتنی جدت طرازی کی ہے۔

لکھن بیٹھ جا کی بیسہ گہی گہی گرب گرور
بھئے نہ کے تے جگت کے چتر چترے کور

یعنی ساری دنیا کے مصور جو اپنے فن میں کمال کا دعویٰ رکھتے تھے بار بار تصویر کھینچنے بیٹھے اور ناکام رہے۔

جناب اکبر فرماتے ہیں:

لحظہ لحظہ ہے ترقی پر ترا حسن و جمال
جس کو شک ہو تجھے دیکھے تری تصویر کے ساتھ

بہاری نے مصوروں کی ناکامی کی توجیہ نہیں کی مثلاً رخ روشن کے نظارہ کی تاب نہ لانا، یا لحظہ لحظہ حسن کا بڑھنا یا خود ہی ذوق نظارہ سے تصویر بن جانا، یا بقول مصحفی۔

نہ ہو محسوس جو شے کس طرح نقشہ میں ٹھیک اترے
شبیہ یار کھنچوائی کمر بگڑی دہن بگڑا

اس نے اس کی توجیہ فعل عبث سمجھ کر خموشی اختیار کرنا ہی مناسب سمجھا۔ اس کے خیال میں مصوروں کی ناکامی کے بے شمار اسباب ہوسکتے ہیں۔ ایک دو نہیں کہ ان کا شمار کیا جاسکے۔

ہندی شعر کے ساتھ ساتھ حضرت مصنف نے بہاری کا اردو شعرا سے بھی موازنہ کیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ انھیں اردو شاعری کا کتنا صحیح مذاق ہے۔

بہاری

جووا کے تن کی دسا دیکھو چاہت آپ
تو بل نیک بنو کیے چلی اچک چپ چاپ

یعنی جو آپ اس ستم زدہ کی حالت دیکھنی چاہتے ہیں تو ذرا اچانک اور چپ چاپ چل کر دیکھیے اگر آپ کے آنے کی اسے خبر ہوجائے گی تو اس کی حالت روبہ اصلاح ہوجائے گی۔

غالبؔ

ان کے دیکھے سے جو آجاتی ہے منہ پر رونق
وہ سمجھتے ہیں کہ بیمار کا حال اچھا ہے

بہاری

درگ ارجھت ٹوٹت کٹم حیرت چتر چت پریت
پرت گانٹھ درجن ہے دئی نئی یہ ریت

قاعدہ ہے کہ جو دھاگا الجھتا ہے وہی ٹوٹتا ہے، وہی جوڑا جاتا ہے اور اسی میں گانٹھ پڑتی ہے مگر محبت کا رشتہ عجیب و غریب ہے، الجھتی آنکھ ہے اور ٹوٹتا ہے خاندان۔ صاف

دلوں کے دل میں وہ رشتہ چڑتا ہے اور گانٹھ پڑتی ہے مفسدوں کے دل میں۔

بہاری

ڈر نہ پڑے، نیند نہ پڑے، ہرے نہ کال پاک
چھن چھا کے اچھکے نہ پھر کھرو بشم جھپ چھاک

یعنی نشہ محبت دیگر نشوں سے کتنا زائد ہے نہ وہ خوف سے اترتا ہے نہ اس میں نیند آتی ہے، اور نہ وقت ہی اس کی کچھ اصلاح کرسکتا ہے۔ ایک بار چڑھا پھر ایک لمحہ کے لیے کبھی نہیں اترتا ۔

مے میں وہ بات کہاں جوتری دیدار میں ہے
جو گرا پھر نہ کبھی اس کو سنبھلتے دیکھا

بہاری

جو نہ جگت پیا ملن کی گھر مکت منہ دین
جو لہئے سنگ سجن تو گھرک ترک ہو کین

یعنی اگر جنت میں وصال یار ناممکن ہے تو تف ہے ایسی جنت پر۔ اگر یار ساتھ ہو تو دوزخ بھی جنت ہے۔

ذوقؔ

مجھ کو دوزخ رشک جنت ہے اگر میرے لیے
وہاں یہی آتش ہو کسی کے روئے آتش ناک کا

بہاری

دیکھو جاگت دیئے سانکر لگی کپاٹ
کہت ہوئے آوت جات بھجی کو جانے کہی باٹ

یعنی جاگ کو دیکھتا ہوں تو دروازہ ویسے ہی بند ہے اور زنجیر لگی ہوئی معلوم نہیں وہ ماہرو کس راستہ سے آتا ہے اور بھاگ جاتا ہے۔

ذوقؔ

کھلتا نہیں دل بند ہی رہتا ہے ہمیشہ
کیا جانے کہ آجاتا ہے تو اس میں کدھر سے

بہاری

بھوشن بھار سنبھاری ہیں کیوں تن سکمار
سودھے پائیں نہ دھر پرت سو بھاہی کے بھار

حضرت اکبر

ناز کہتا ہے کہ زیور سے ہو تزئین جمال
ناز کی کہتی ہے سرمہ بھی کہیں بار نہ ہو

المختصر یہ ایک محققانہ اور ادیبانہ تصنیف ہے اور حضرت مصنف نے ہندی لٹریچر کی یہ بیش بہا خدمت انجام دی ہے اردو میں اگرچہ معاصرانہ مذاق ہندی سے۔ کچھ متغائر ہے لیکن امید ہے کہ زمانہ عنقریب میں زبانیں پہلو بہ پہلو بزم آرا ہوں گی اور تب اردو ناظرین یہی ایسی تصانیف سے مستفید ہوں گے۔ کتاب کے چند آخری صفحات میں مصنف نے پنڈت جوالا پرشاد مسر مرحوم مراد آبادی کی تصنیف کردہ بہاری ست سئی کی ٹیکا کی تنقید کی ہے جو ادبی تنقید کی ایک نادر مثال ہے۔ تحقیق اور توضیح کے ساتھ ساتھ ظرافت کی ایسی چاشنی ہے کہ وہ ازالہ انقباض کا اچھا نسخہ ہے۔

''زمانہ'' فروری ۱۹۲۰ء

کاؤنٹ ٹالسٹائی اور فن لطیف

کاونٹ ٹالسٹائی نے جہاں دیگر سیاسی، تمدنی اور مذہبی مسائل پر اپنے انقلاب انگیز خیالات ظاہر کیے ہیں وہاں فنون لطیفہ کے متعلق بھی ان کے خیالات جدت سے خالی نہیں۔ ان کے مباحث میں ایک خاص وصف یہ ہے کہ چاہے آپ عملاً ان سے موافق نہ ہوں پر اصولاً آپ ان کے ضرور قائل ہوجاتے ہیں۔ دنیا آج بھی مساوات اور اخوت کے مدعیوں سے خالی نہیں ہے۔ مگر وہ عالی شان ہوٹلوں میں بیٹھے ہوئے ہر ایک تکلف اور آسائش کا لطف اٹھایا کرتے ہیں۔ ٹالسٹائی نے مساوات پر اپنی ساری ثروت اور سارا وقار قربان کردیا۔ وہ محض تباہ کن نکتہ چیں نہیں ہیں۔ اس میں سالکا نہ صداقت اور جوش موجود ہے۔ ان کے دل میں شہیدوں کی دھن ہے۔ پیمبروں کا اعتقاد ہے۔ وہ اصولوں کے مقابلہ میں شخصوں کی پرواہ نہیں کرتے۔ ریا اور ظاہر پرستی سے انھیں نفرت ہے۔ رواج کی غلامی کو وہ بدترین غلامی خیال کرتے ہیں۔ دنیا ایسی نمائش پرست ہوگئی ہے کہ آج سچی اور بے لاگ بات کہنے والا آدمی کافر سمجھا جاتا ہے۔ ٹالسٹائی نے مذہبی تصرفات اور انحرافات کا پردہ فاش کیا۔ اس کے لیے دنیا نے ان پر ایجاد کا فتویٰ صادر کیا۔ وہ سچے عیسائی اصولوں کے موئد تھے۔ دنیا نے انھیں بے دین خیال کیا۔ وہ مساوات کے عملی پیرو تھے۔ دنیا نے انھیں فاتر العقل بتلایا۔ یہاں تک کہ اکثر ادیبوں نے انھیں اپنے زندہ دلانہ کنایات کا نشانہ بنایا ہے۔ مگر ان فتاویٰ کے باوجود اس سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ وہ ایک پاک باطن اور روشن دل بزرگ تھے۔

انھوں نے فنون لطیفہ کا نہایت محققانہ مطالعہ کیا ہے اور تمام مہذب ممالک کے نقادان فن لطیف کے اصول اور آرا کا غائر اور بالاستیعاب موازنہ کرکے ثابت کیا ہے کہ اس میں اس مسئلہ پر کتنا باہمی اختلاف ہے۔ یہاں تک کہ ''آرٹ'' کی تعریف بھی

بے انتہا اختلافات کے معرض میں پڑی ہوئی ہے۔ یہ ایک عام خیال ہے کہ آرٹ کو سمجھنے اور اس کی کیفیت سے متاثر ہونے کے لیے خاص تربیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ جو اس خاص تربیت سے محروم ہے وہ آرٹ سے لطف اندوز نہیں ہوسکتا۔ کاؤنٹ ٹالسٹائی اس عام خیال کے بالکل برعکس فرماتے ہیں کہ آرٹ کی بہترین صفت اس کی عمومیت ہے۔ جس حد تک آرٹ اس معیار عام فہمی سے گرجاتا ہے اس حد تک وہ ناقص ہے۔ ان کے خیال میں شعر ایسا ہونا چاہیے جس کی عوام بھی بے ساختہ داد دے سکیں۔ تصویر ایسی ہونی چاہتے جس کی نزاکتیں ہر شخص کی سمجھ میں آجائیں۔ ان کا منشا ہرگز یہ نہیں ہے کہ آرٹ میں لطافت نہ ہو۔ تاثیر نہ ہو، تناسب نہ ہو، لیکن چونکہ طبع انسانی انھیں جذبات کے مجموعہ کا نام ہے اس لیے کوئی وجہ نہیں کہ آرٹ کی لطافت یا تاثیر سے عوام متاثر نہ ہوں۔ بشرطیکہ اسی تصنع اور موشگافی نے بالکل مسخ نہ کردیا ہو۔ آرٹ فطری جذبات کا اظہار ہے اور فطری جذبات سے متاثر ہونے کے لیے کسی خاص ذہنی تیاری یا تربیت کی ضرورت نہ ہونا چاہیے۔ دل خوش کرنے والی باتوں سے خاص و عام یکساں محظوظ ہوتے ہیں۔ علیٰ ہٰذا غمناک واقعات اور درد ناک حادثات خاص و عام دونوں پر یکساں اثر پیدا کرتے ہیں۔ جب بنیادی جذبات مشترک ہیں تو آرٹ سے حظ اٹھانے کے لیے خاص تربیت کی ضرورت ہی کیوں ہو وہ آرٹ ناقص ہے جو اس امداد کا محتاج ہے۔ وہ فطری نہیں مصنوعی ہے۔ اس کسوٹی پر کسنے سے دنیا کے کتنے ہی بزرگ ترین مصور، اور نقاش اور شعرا اپنے رتبہ سے گرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ یہاں تک کہ شیکسپیئر بھی اس الزام سے بری نہیں ہوسکتا۔ الف لیلہ کامل آرٹ ہے۔ اس لیے کہ وہ جھونپڑوں اور محلوں میں یکساں مقبول ہے۔ علی ہذا بیتال پچیسی اور کتھا سرت ساگر، رامائن اور مہا بھارت، ادبیات اولیٰ کی بہترین مثالیں ہیں۔ چرواہے اور ہلواہے بھی ان کا لطف اٹھا سکتے ہیں۔ بائبل کی روایتیں کس قدر مطبوع انام ہیں۔ کاؤنٹ ٹالسٹائی کی دلیل ہے فن لطیفہ کی اس خاص پسندی اور اجنبیت کی ابتدا اس زمانہ سے ہوتی ہے جب مہذب اور برسراقتدار جماعت نے مصنوعی زندگی بسر کرنی شروع کی۔ اپنی تفریح اور تعیش کے لیے نئ نئ شان، نئ نئ دلچسپیاں تلاش کرنے لگے۔ اسی مناسبت سے ہمارے جذبات پیچیدہ دقیق اور بیگانہ ہوتے گئے اور جوں جوں خاص اور عام کے

درمیان مغائرت کی خلیج وسیع ہوتی گئی، مہذب مذاق پر تصنع کا رنگ چڑھتا گیا۔ اور اس درجہ نوبت پہنچ گئی ہے کہ آج دور جدید کے فنون لطیفہ کا دلدادہ اور قدیم کے سادہ اور فطری جذبات سے کیفیت پذیر نہیں ہوسکتا۔ بجنسہٖ اسی طرح جیسے تیز مسالہ جات کی عادی زبان کو سادہ غذا پھیکی اور بے مزہ معلوم ہوتی ہے۔ مہذب جماعت اس تصنع کو اپنی عمیق جذباتیت اور نازک حسیات کا مظہر خیال کرتی ہے۔ اس نے اسی تکلف کو اپنے اور عوام کے درمیان ایک وسیلہ امتیاز بنا لیا ہے۔ یہی اس کا طبع زاد امتیاز ہے۔ اس کی نخوت کو اس خیال سے مسرت ہوتی ہے کہ ہم مدرکات اور جذبات کی نفاست اور غرابت میں عوام سے کس حد تک بڑھے ہوئے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ دنیا کے بیشتر صائب الرائے مصنفین آرٹ کی اس نفاست کو اس کے دور کمال کا ایک لازمی جزو خیال کرتے ہیں۔ مگر اس میں بھی شک کی گنجائش نہیں ہے کہ یہ نفاست آرٹ کو بسا اوقات مغلق اور بعید الفہم بنا دیتی ہے۔ کاؤنٹ ٹالسٹائی کے ان تصانیف میں جو اس خیال کی تدوین سے پہلے لکھی گئی ہیں وہی رنگ موجود ہے۔ جس کی انھوں نے بعد کو تعریض کی ہے اور حالانکہ ''اینی کرنینا''، ''سباس ٹوپول'' وغیرہ قصص روسی ادبیات میں ہی نہیں، دنیا کی ادبیات میں ممتاز درجہ رکھتے ہیں اور فن ناول نویسی کا اعجاز کہلانے کے مستحق ہیں۔ پر یہ خیال پیدا ہونے کے بعد ٹالسٹائی نے اس رنگ میں لکھنا ترک کردیا۔ ان کے دور آخر کی تصانیف نہایت سادہ عام فہم، روحانی اور اخلاقی صداقتوں سے لبریز کہانیاں ہیں۔ جو بائبل یادیگر قدیم مذہبی تمثیلوں سے مشابہ ہیں اور اس میں شک نہیں کہ وہ اپنے رنگ میں فرو ہیں۔ ان میں عمومیت کی صفت بدرجہ اتم موجود ہے، ہاں ممکن ہے کہ وہ رعشہ انگریز ناولوں کے شیدائیوں کو پھیکی اور خشک معلوم ہوں۔ یہ فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے کہ ٹالسٹائی کا یہ معیار تعمیم خالص ذہنی اور طبعی اصولوں پر مبنی تھا یا ملکی اور تمدنی حالات پر۔ لیکن قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ تمدنی حالات ہی ان کے اس کلیہ کے بانی تھے۔ ان کی انصاف پسند طبیعت کو یہ امر بغایت شاق گذرتا تھا کہ مہذب طبقہ جو اپنی بقا و حیات کے لیے عوام کا دست نگر ہے ان کی ضرورت اور مذاق اور کوتاہیوں کو ذرا بھی خیال میں نہ لاکر محض اپنی محدود جماعت کے ترفع یا تفریح کے لیے کوشاں ہو۔ بجنسہٖ اسی طرح جیسے کوئی راگیا اہیروں کی بارات میں

گانے جائے اور دھرپد یا حقانی غزل گانا شروع کرے۔ جب ہلواہے اور چرواہے مہذب طبقہ کے ان داتا اور پالنے والے ہیں تو یہ اس کی سخت احسان فراموشی اور ناشکری ہے اگر وہ اپنے کمال سے انھیں بہرہ ور ہونے کا موقع نہ دے۔ شاعر، مصور، نقاش، بت تراش، ایکٹر، گائک، یہ سب کے سب سوسائٹی کے جزو زائد ہیں۔ اور اگر ان کی ذات سے عوام کو کوئی فیض نہ پہنچے تو انھیں زندہ رہنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ اس عقدہ کو حل کرنے کی بظاہر دو ہی صورتیں ہیں۔ یا تو عوام میں تعلیم کی اتنی ترقی ہو کہ ان میں اور خواص میں کوئی خط امتیاز نہ رہے۔ یا خواص اپنی بلند پروازیوں کو عام مذاق اور استعداد کے مطیع رکھیں۔ ان دونوں صورتوں میں کون قابل ترجیح ہے اس کا فیصلہ کرنا مشکل نہیں۔ کاؤنٹ ٹالسٹائی کے اصول کی کورانہ پیروی اس زمانہ میں نہ ممکن ہے اور نہ ضروری۔ ہمارے خیال میں وہ ایک انتہائی حد پر ہے۔ اور چوں کہ صداقت بین الحدود ہوتی ہے اس لیے مناسب ہے اور ضرورت اس کی مقتضی ہے کہ ہم اپنے آرٹ کو حتی الامکان تصنع تکلف، مبہم استعارات اور دور از فہم کنایات سے بچائیں۔ بدقسمتی سے ہندوستان میں اعلیٰ اور ادنیٰ کے درمیان یہ خلیج کہیں زیادہ وسیع تر ہے۔ یہاں وہ جذبات اور بلند پروازیوں تک محدود نہیں ہے۔ اختلاف زبان نے اس خلیج کو قطعاً ناقابل عبور بنادیا ہے۔ ہماری قوم کے بہترین افراد انگریزی زبان میں مشق و مذاولت بہم پہنچانے پر مجبور ہیں۔ حالات روزگار نے انھیں معذور بنا رکھا ہے۔ لیکن کاش وہ اپنے ذاتی مفاد اور شہرت کے ساتھ ساتھ کچھ ان جھونپڑوں میں بسنے والوں کا بھی خیال کرتے جو ان کی تعلیم کے کفیل ہیں تو آج ہمارے عوام کی حالت اتنی زبوں نہ ہوتی۔ ہمارے ملک کے بہترین رسائل انگریزی میں نکلتے ہیں۔ بہترین اشخاص انگریزی میں لکھتے ہیں اور بولتے ہیں، ان کے کتب خانے انگریزی کتابوں سے سجے ہوئے ہیں۔ یہ ان کی انتہا درجہ کی محسن کشی، حق فراموشی اور خود پروری ہے۔ وہ انگریزی میں اپنی انشا پردازی کے کمال دکھا کر اپنے دل میں مگن ہولیں اور ممکن ہے عارضی شہرت بھی حاصل کرلیں۔ لیکن اہل زبان انھیں بہت دنوں تک یاد نہ رکھیں گے۔ اگر وہ یہ گمان کرتے ہیں کہ ان کے خیالات اس قدر بلند ہیں کہ یہاں کے عوام ان کی قدر نہ کریں گے تو یہ ان کی سخت غلطی ہے۔ جو لوگ کبیر کے بھجن اور سورداس کے

پدگاتے اور سمجھتے ہیں جو رامائن اور مہا بھارت سے محظوظ ہو سکتے ہیں ان کے لیے آپ کے مضامین اور خیالات ہرگز بعید از فہم نہیں ہوسکتے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہم اپنی قومی زبانوں سے ناآشنا ہوں۔ اور ان میں اپنے خیالات ظاہر کرتے ہوئے جھجکیں۔ اپنے گھر میں چراغ جلا کر مسجد میں چراغ جلانا پرانی کہاوت ہے۔ جو لوگ اپنے پست خیال ہم وطنوں کی جانب سے آنکھیں بند کرکے عالمگیر شہرت حاصل کرنے کے خواب دیکھتے ہیں ان کی نسبت بجز اس کے اور کیا کہا جائے کہ پرماتما انھیں راہ راست پر لائے اور محسن کشی کے گناہ کبیرہ سے بچنے کی توفیق عطا کرے۔

''زمانہ'' جون ۱۹۲۰ء

شبِ تار کے بارے میں

مجھے اس کا افسوس تو نہیں ہے کہ "شبِ تار" مقبول نہیں ہوا۔ اس کا ترجمہ کرتے وقت بار بار یہ خیال مانا ہی جاتا تھا اردو خواں عوام اس کی قدر نہ کرے گی۔ اور نہ میں نے عام پسند کے لیے اسے ترجمہ کیا تھا۔ مگر مجھے یہ خیال نہ تھا کہ رسائل اور صحائف کے ایڈیٹر صاحبان بھی اسے سطحی نگاہ ہی سے دیکھیں گے۔ اردو اہل نظر کی ناشناسی پر نظر رنج ہوتا ہے۔ ماٹر لنک بلجیم کا مشہور اور معروف ڈرامہ نگار ہے۔ اس کے ڈرامے یورپ کی تمام قومی زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ کیا میں یہ خیال کروں کہ یورپ کی مادہ پرست عوام جس روحانیت کا لطف اٹھا سکتی ہے، اس کا ہندوستان کے باطن پرستوں کو مطلق حس نہیں؟ یہ خیال نہایت دل شکن ہے اور میں اسے ایک لمحے کے لیے بھی دل میں جگہ نہیں دے سکتا۔ میں اس خیال سے اپنے تئیں تسکین دیتا ہوں کہ اہل نظر نے اس ڈرامہ کو نظر غائر سے نہیں دیکھا ورنہ وہ اسے ہرگز ناپسند نہیں کرتے۔

ماٹر لنک نے اس ڈرامہ میں ایک خرد بینی دنیا کا نظارا پیش کیا ہے۔ مغربی اہل تصور کا عقیدہ ہے کہ روح وجود ظاہر میں آنے سے قبل ارواح میں رہتی ہے۔ وہاں ہر ایک چیز اس کثیف دنیا کی چیزوں سے زیادہ لطیفے، زیادہ روشن، زیادہ خوشنما اور زیادہ دلفریب ہوتی ہے۔ وہاں کا آفتاب اس سے کہیں زیادہ درخشاں ہے۔ وہاں کے پھول کہیں زیادہ شگفتہ اور خوشبودار ہے۔ انسان جب اس دنیا میں آتا ہے تو عالم ارواح کی خفیفی سی یاد اس کے ذہن میں قائم رہتی ہے۔ چنانچہ بچوں کی نسبت سے عام خیال ہے کہ جانے وہ کیا کیا دیکھ کر کبھی ہنستے ہیں۔ ان کی وہ زندہ دلی اور شگفتہ ان کا وہ بھولا پن ان کی سچائی اور صفائی اس عمر کی دلیل ہے کہ وہ کسی بہتر زیادہ پاک دنیا سے

آئے ہیں اور ابھی یہاں کی کثافت کا دن پر اثر نہیں ہوا۔ رفتہ رفتہ مادہ انھیں اپنی جانب کھینچتا ہے، اور وہ دنیا کی جانب مائل ہو جاتے ہیں۔ مغربی صوفیوں کا یہ بھی خیال ہے کہ عورتوں میں روحانیت کا جلوہ زیادہ روشن ہوتا ہے۔ اس لیے وہ زیادہ متوکل، زیادہ قانع، زیادہ مہر پذیر ہوتی ہیں۔ ان کی مذہبی ارادت اور صداقت، ان کی صفائی باطن کی نہایت زبردست دلیل ہے۔ اس کے برعکس مردوں پر دنیا کا اثر زیادہ گہرا اور واضح ہوتا ہے، لیکن مردوں پر بھی صفائی باطن کے مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ سب کے سب یکساں مادہ پرست، یکساں دنیا دار نہیں ہوتے۔ انھیں خیالات کو ماٹر لنک نے اس ڈرامے میں مکالمہ کے ذریعے سے ظاہر کای ہے۔ چھ اندھے مردوں کو دنیا کے چھ مردوں کی شخصیتوں ''خودی'' یا ''ہستی'' سمجھ لیجئے۔ علیحدہ چھ اندھی عورتیں بھی یہ سب ہستیاں ایک درویش کی نگرانی میں ایک خانقاہ میں رہتی ہے۔ خانقاہ کیا ہے؟ انسانی درویش کون ہے؟ نور باطن پہلے، دوسرے اور تیسرے اندھے نہایت خود پرست، تن پرور، انجام کے فکر سے متفکر اور تاریک باطن دکھلائے گئے ہیں۔ پانچویں اور چھٹے اندھے زیادہ باریک نگاہ ہیں۔ انھیں اپنا وجود اور خانقاہ کے متعلق کچھ علم ہوگیا ہے۔ اندھی عورتوں میں کوئی تو ایمان ہے، کوئی تو خیرات ہے، کوئی عقیدے۔ سب عورتوں اور بالخصوص نوجوان اندھی عورت باطنا زیادہ باخبر ہے۔ انھیں سابقہ زندگی کی کچھ کچھ یاد باقی ہے۔ جس جنگل میں یہ سب مرد اور عورتیں بیٹھی ہوئی ہیں، اسے دنیا سمجھ لیجیے۔ دنیا سے مطلب جاوید کا سمندر ہے، جس کی لہریں دنیا کے قراروں سے ٹکراتی ہیں اور جس کا شور جنگل میں بھی سنائی دیتا ہے۔ اس سمندر میں روشنی کی مینار ہے۔ اس مینار میں وہ لوگ رہتے ہیں جن کی نگاہ ہمیشہ ابد کے سمندر کی طرف رہتی ہے، اور جو کبھی بھی جنگل یعنی دنیا کی طرف نہیں تاکتے۔ مینار کو عالم ممالک سمجھ لیجیے اور وہاں کے باشندے وہ نفوس قدسیہ ہیں جو معرفت کے مدارج طے کر چکے ہیں۔ درویش ان ہستیوں کو دنیا میں لاتا ہے۔ خود غرض اور تن پرور مردوں کی نافرمانیاں اور کج کامیاں درویش کو بیدل کردیتی ہے۔ یہاں تک کہ اس جنگل میں وہ شکستہ دل ہوکر رحلت کر جاتا ہے۔ اس کی فنا کے بعد ان شخصیتوں پر عجیب اضطراب اور پریشانی کا عالم کاری ہو جاتا ہے۔ ہوا کا ایک ایک جھونکا دنیا کی ایک ایک فکر، ہوس کی ایک ایک تحریک انھیں بدحواس کر دیتی

ہے۔ ان میں اعتقاد نہیں ہے، اس لیے اپنی حفاظت کی فکر اور نامعلوم خطرات کا اندیشہ انھیں ممیز کردیتا ہے۔ عورتوں میں ایمان اور عقیدہ کا نور موجود ہے، اس لیے وہ زیادہ مطمئن اور متوکل ہیں۔ ایک اندھے مرد کا پھولوں کی طرح جانا، ایک کتے کا آنا اور درویش کی لاش کے قریب بیٹھ جانا، برفستانی ہوا کا چلنا اور بالآخر کسی نامعقول قدم کی آہٹ سے سب کا پریشان ہونا اس واقعات کی تفسیر بھی طریقہ بالا پر کی جا سکتی ہے۔ بچوں کی باطن طینی یہاں کتنی خوبی سے دکھائی گئی ہے۔ الغرض یہ مکالمہ سرسری طور پر پڑھنے کی چیز نہیں ہے۔ ایک ایک بات غور سے پڑھیے اور تب آپ کے اس ڈرامے کی خوبیاں روشن ہو جائیں گی۔ ایک تصوفانہ تمثیل کی توضیح کرنا آسان امر نہیں ہے۔ اس میں قدم قدم پر لغزش کھانے کا خطرہ ہے۔ اور مجھے ہرگز دعویٰ نہیں ہے کہ جو تاویل لی ہے وہ تمام تر حسب حال ہے۔ ممکن ہے ڈرامہ نگار کا منشا اور ہی ہو۔ اس لیے پہلے میں نے یہ درست کار کوشش کرنے کی ضرورت نہ سمجھی تھی۔ کیونکہ تمثیلوں کے مطالب کو ہر شخص اپنے اعتقاد کے اعتبار سے سمجھتا ہے، لیکن چونکہ اس ڈرامے کے مہمل ہونے کی شکایت ہے، اس لیے میں نے ان کی وہ تفسیر پیش کرنے کی جرأت کی ہے جو میں خود کار سکا ہوں۔ اور مجھے یقین ہے کہ ناظرین اگر اس اعتبار سے ڈرامے کو پڑھیں گے تو انھیں اس قدر مہمل نہ معلوم ہوگا۔ جتنے خیال کیا گیا ہے۔

''زمانہ'' مارچ ۱۹۲۰ء

موجودہ تحریک کے راستہ میں رکاوٹیں [1]

سوراجیہ کی موجودہ تحریک ابھی تک تو کامیابی کے ساتھ جاری رہی ہے لیکن اب حالتیں روز بروز زیادہ خطرناک ہوتی جا رہی ہیں۔ یوں بعضوں کی نگاہ میں تو عدم تعاون کے تحریک کو سرے ہی سے کوئی کامیابی حاصل نہیں ہوئی ۔ نہ لڑکوں نے مدرسے چھوڑے نہ سرکاری ملازموں نے ملازمتیں ترک کیں، نہ وکیلوں نے وکالت کو خیر باد کہا، نہ پنچایتیں قائم ہوئیں۔ لیکن عدم تعاون کے بڑے سے بڑے حامی کے ذہن میں بھی یہ بات نہ رہی ہوگی کہ ان سبھی شاخوں میں سولہوں آنہ کامیابی ہوگی۔ ایسے معاملات میں جہاں ذاتی مفاد کا سوال پیش ہوجاتا ہے سولہوں آنہ کامیابی کی امید کرنا سنہرے خواب دیکھنا ہے، یہاں تو روپیہ میں آنہ دو آنے کامیابی ہوجائے وہی بہت ہے اور خاص کر ہندوستان جیسے غریب اور مفلس ملک میں جہاں سارا معاملہ بالآخر معاش پر آکر رک جاتا ہے۔ پھر یہاں باوجود نیشنل کانگریس کی سی سالہ جدوجہد کے قوم نے عملی سیاسیات میں ابھی حال ہی میں قدم رکھا ہے ابھی ذاتی فوائد اور اغراض دلوں سے دور نہیں ہوئے۔ قدم قدم پر نفع نقصان کا مسئلہ پیش نظر ہوجاتا ہے۔اور جب خیال کیجیے

---

[1] اس مضمون سے موجودہ مسائل کے متعلق ہمارے نان کو آپریٹر دوستوں کا نقشہ خیال معلوم ہوتا ہے بعض امور میں ہم کو اپنے دوست راقم مضمون کی رائے سے اختلاف ہے مگر ہم کو اس کے باوجود یہ دیکھ کر ایک گونہ تسلی ہوتی ہے کہ سنجیدہ خیال حامیان نان کوآپریشن بھی موجودہ مشکلات کو محسوس کر رہے ہیں۔ ہماری رائے میں تحریک سوراجیہ کی اصلی کامیابی کے لیے عوام الناس میں حقوق کے ساتھ اپنے ملکی فرائض کا بھی اس سے زیادہ احساس پیدا ہونا چاہیے جیسا کہ آج کل ہے اور ہندو مسلم اتحاد کی بنیاد مشترکہ ملکی فوائد کے خیال پر قائم ہونا چاہیے نہ کہ کسی فوری مذہبی ضرورت پر۔ بہرحال اس مضمون کا مطالعہ ناظرین زمانہ کو ان اہم مسائل پر غور کرنے پر متوجہ کرے گا۔

کہ ابھی دو سال قبل یہاں کی سیاسی حالت کیا تھی، لوگ خوشامد، بیجا تملق سازی، رنگ آمیزی کو سیاست کا جز و اعظم سمجھتے تھے۔ یہاں تک کہ مذہبی جلسوں میں اور مشاعروں میں بھی لائلٹی پر رزولیوشن پاس کرنا ایک اہم فرض ہوگیا تھا۔ سرکاری ملازمتوں کے لیے کتنی دوا دوش، کتنی سفلہ رقابت، کتنی پوشیدہ کارروائیاں کی جاتی تھیں۔ تو ایسی حالت میں یہ امید کرنی کہ کسی جادو منتر سے قوم کا ہر ایک فرد اپنے ذاتی مفاد کو اپنی زندگی کو قوم پر قربان کردے گا۔ واقعات کی طرف سے آنکھیں بند کرلینا ہے۔ اس لیے ہم یہ دعویٰ کرنے میں اپنے تئیں حق بجانب سمجھتے ہیں کہ سوراجیہ کی تحریک اب تک کامیاب ہوئی ہے۔ طلبا نے مدرسہ من حیث المجموع نہ چھوڑی ہوتی لیکن ان میں آزادی اور حق پرستی، خدمت اور ایثار کی اسپرٹ ضرور پیدا ہوگئی ہے۔ جو آیندہ چل کر قوم کے لیے بہت ہی کار آمد ثابت ہوگی۔

عمال نے ملازمتیں کثیر تعداد میں نہیں چھوڑیں لیکن ان میں زیادہ نہیں تو پچاس فیصدی ایسے ضرور ہوگئے ہیں جو اپنی موجودہ حالات کو حسرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، اپنے عہدہ کو مایہ افتخار اور وسیلہ رعب افزائی نہیں سمجھتے، بلکہ کسب معاش کی مجبوری اور ضروری حالت خیال کرتے ہیں اور اگر آج انھیں کوئی ایسی صورت نظر آئے جس سے وہ عسرت و فاقہ سے بچ کر زندگی بسر کریں تو غالبًا وہ آج ہی مستعفی ہوجائیں گے۔ وکیلوں نے وکالت کو اجماعی طور پر خیر باد نہ کہا ہو لیکن ایسا شاید ہی کوئی ضلع ہو جہاں مستعفی وکلا قومی خدمت میں مصرورف نہ ہوں اور یہ تو روز روشن کی طرح واضح ہے کہ وکالت کے پیشہ پر قوم کو وہ ناز نہیں رہا جو ایک سال پہلے تھا ۔ کہاں تو کیفیت ہوگئی تھی کہ ہمارے نوجوان طلبا وکالت ہی کو اپنا منزل مقصود، معراج زندگی، مدار حیات سمجھتے تھے، سوسائٹی میں وکالت طغرای امتیاز ہوگئی تھی اور کہاں اب یہ حال ہوگیا ہے کہ جو لوگ ابھی تک اس پیشہ میں ہیں اور جن میں ذاتی ہوس نے حمیت اور غیرت کے احساس کو بالکل فنا نہیں کردیا ہے وہ اب سر اٹھا کر نہیں چل سکتے۔ الغرض زندگی کا ایسا کوئی شعبہ نہیں ہے جس پر عدم تعاون کا اثر کم و بیش نہ پڑا ہو۔ بالخصوص سودیشی تحریک اور ترک منشیات میں تو اس تحریک کو قابل مبارکباد کامیابی حاصل ہوئی ہے۔ مگر جوں جوں ہم منزل مقصود کے قریب ہوتے جاتے ہیں۔ مخالف قوتیں بھی زیادہ سرگرم،

زیادہ منضبط زدہ پر حس ہوتی جاتی ہیں۔ جب تک یہ خیال کیا جاتا تھا کہ دیگر ہندوستانی کوششوں کی طرح یہ تحریک بھی بالآخر اپنے ہی زور سے گر جائے گی اور یہ جوش کچھ دنوں میں آپ ہی آپ صرف تبخیر ہوجائے گا اس وقت تک مخالف قوتیں کسی قدر دلچسپی سے اس نظارہ کو دیکھ رہی تھیں۔ لیکن اب جبکہ انھیں یہ آثار نظر آرہے ہیں کہ یہ حرکت محض جھونکے کی حرکت نہیں، بلکہ زلزلہ ہے تو ان کی دلچسپی مخالفت کی صورت میں تبدیل ہوتی جاتی ہے۔چنانچہ تحریک کے راستہ میں سب سے بڑی رکاوٹ امن و امان میں خلل کا اندیشہ اورجان و مال، عصمت و ناموس کے تحفظ کا خیال ہے۔ مدتوں کی پرامن زندگی نے امن کو ہمارے لیے غذا اور ہوا پانی کی طرح ضروری بنا رکھاہے۔ یہاں تو معمولی ہڑتالیں بھی چند سال قبل قوم کے لیے تردّد اور خوف کا باعث ہوجاتی تھیں، جہلاء میں شرو فساد ہوجاتا تھا تو سارے ملک میں کہرام سا مچ جاتا تھا۔ ہم اپنی میٹھی نیند میں ذرا بھی کھٹکا برداشت نہ کرسکتے تھے۔ وہاں بدامنی کا خوف اگر اس تحریک کی بیخ کنی پر آمادہ ہوکرگورنمنٹ کی حمایت اور تقویت کو اپنا فرض اولیٰ سمجھے تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ ایسے اصحاب کی تعداد ملک میں کم نہیں ہے۔ وہ خوشامدی نہیں ہیں، زمانہ ساز نہیں ہیں، گورنمنٹ کے ثنا خوان بن کر اپنی مطلب برآری نہیں کرنی چاہتے بلکہ انھیں سچے دل سے بدامنی اور اس کے مہلک نتائج کا خوف دامنگیر ہے۔ وہ جب اپنی حالت کا دوسری آزاد قوموں سے موازنہ کرتے ہیں ان کے ایثار اور حب وطن کے جوش کو دیکھتے ہیں تو اپنی خامیوں اور کوتاہیوں کو دیکھ کر انھیں اپنے اوپر اعتماد نہیں ہوتا کہ ہم اس مہم کو انجام دینے میں کامیاب ہوسکیں گے۔ آرہ اور کٹارپور، اور موپلاؤں کے ہنگاموں پر نظر ڈالتے ہیں تو ان کا یہ اعتماد اور بھی غائب ہوجاتا ہے۔ اور اس معذوری اور مجبوری کی حالت میں وہ موجودہ نظام کی اصلاح اور ترمیم میں اپنی نجات سمجھنے لگتے ہیں اور بالجبر لائل زمرہ میں شامل ہوجاتے ہیں۔مگر حفظ جان و مال کا جذبہ ہندوستان ہی کے لیے مخصوص نہیں ہے، یہ انسان کا فطری خاصہ ہے۔ انسان ہی کا نہیں، ہرذی حیات کا۔ اپنی بقا اور حفظ حیات کا حس ادنیٰ ترین مخلوق میں بھی پایا جاتا ہے۔ انسان میں اپنی بقائے حیات کے ساتھ حفظ مال، اور ناموس کا خیال ہی شامل ہے۔ یہ مت سمجھیے کہ یورپ اور امریکہ میں ہر فرد بشر آزادی کا اتنا دلدادہ ہے

کہ اس پر نثار ہونے کو تیار ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مدتوں تک آزادی کا لطف اٹھانے اور ایک ملک کا انتقام سر انجام دینے کے بعد ان میں ایثار کا جوش مناسبۃً زیادہ استوار ہوگیا ہے لیکن ایسے افراد ہر ایک ملک میں گنے گنائے ہی ہوتے ہیں جو اپنی ضمیر آزادی کی حفاظت پر اپنا سب کچھ نثار کردیں۔ اگر یہ کیفیت ہوتی تو ان ملکوں میں جبری شمولیت فوج کی ضرورت ہی نہ پڑتی۔ لوگ خود بخود سینہ سپر ہوکر میدان میں چلے جاتے۔ لیکن کہیں بھی یہ کیفیت نہیں ہے یہاں تک کہ اب سارا یورپ جنگ سے اس قدر بیزار ہوگیا ہے کہ اس کے نام ہی سے اس کی روح فنا ہوجاتی ہے۔ ہاں جب ایسا موقع آجاتا ہے کہ بلا قوم اور ملک پر اپنا سب کچھ نثار کیے کوئی مفر نہیں نظر آتا۔ جب یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ غنیم کے دست برد سے جان ومال محفوظ نہ رہے گا بجائے اس کے کہ اپنی اپنی دولت کو صندوقچہ میں بند کرکے لوگ اس پر بیٹھ جائیں، ضرورتاً میدان میں نکل پڑتے ہیں، لیکن جب تک اتنا زبردست اندیشہ نہیں ہوتا ان قوموں کی سرگرمی بھی اتنا عزم کامل نہیں کرتی۔ ہمارا خیال ہے(ممکن ہے کہ ہم نے قوم کے احساسات کا اندازہ کرنے میں غلطی کی ہو) کہ اب باخبر حلقوں میں تو شاید ہی کوئی ایسا باپ ہوگا جو اپنے دو بیٹوں میں سے ایک کو ملک کی محافظت کے لیے خوشی سے جدا نہ کردے۔ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ آخری جنگ میں صدہا ترغیبوں اور ہمت افزائیوں کے باوجود تعلیم یافتہ نوجوانوں میں بہت کم فوج میں شامل ہونے پر آمادہ ہوئے۔ اس کے اسباب کی تحقیق کرنی بہت مشکل نہیں ہے۔ انسان خوشی سے اپنی جان دینا اسی حالت میں منظور کرتا ہے جب نسبتۃً اسے اتنا ہی فائدہ بھی ہو۔ نائب تحصیل دار یا تحصیل داری، یا چند بیگھہ زمین کے ترغیب سے معزز طبقہ کے لوگ ہرگز سربکف نہیں ہوسکتے۔ یہ آخر ہم کس بیش بہا جنس کی حفاظت کے لیے اپنی جانیں قربانیں کرتے۔ ہم آزاد نہیں تھے کہ آزادی کی حفاظت کے لیے مرتے۔ تجارتی، نسلی، جذباتی، ایک بھی غرض نہ تھی تو ہمارا جذبہ حمیت کیونکر بیدار ہوتا۔ اس لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ اپنی طرف سے اتنے بے اعتماد ہوجائیں۔ سوراجیہ کی منزل آسان نہیں ہے۔ اسے طے کرتے کرتے ہم غالباً سفر کی ساری عقوبتوں اور تکلیفوں کے عادی ہوجائیں گے۔ قریب کا راستہ ہمیشہ زیادہ جوکھم کا ہوا کرتا ہے۔ ہم نے اسی جوکھم کے راستہ کو پسند

کیاہے۔ اس لیے ہمیں تکلیفیں اور سختیاں بھی بہت زیادہ برداشت کرنی پڑیں گی اور گو ہم میں سے جو بہت نحیف ہیں وہ ان سختیوں کے متحمل نہ ہوسکیں گے۔ لیکن قافلہ میں ایسے باہمت آدمیوں کی تعداد کافی نکل آئے گی جنھیں سفر کی سختیاں زیادہ قوی، زیادہ مستقل، زیادہ سخت جان، زیادہ بے خوف بنا دیں گی۔ ہماری سیوا سمیتیاں رفتہ رفتہ اپنے فرائض سے آگاہ ہوجاتی جاتی ہیں۔ ہماری قومی خداموں کی جماعتیں حفظ جان و مال کا سر انجام کر رہی ہیں۔ جوش روز افزوں بڑھ رہا ہے پس بجائے اس کے کہ ہم آنے والے فرائض سے واقف ہوکر سوراجیہ سے گھبرانے لگیں ہمارا فرض ہے کہ مردانہ وار ان حالات کا مقابلہ کریں یہ سمجھنا غلطی ہے کہ کچھ دن اور گورنمنٹ کے سایۂ حمایت میں رہ کر ہم زیادہ قوم پرست ہوجائیں گے اور ہم میں حریت کی اسپرٹ زیادہ جان دار ہوجائے گی۔ معمولی امن کی حالتیں اگر کوئی اسپرٹ پیدا کرسکتی ہیں تو وہ خود غرضی، تن پروری اور زمانہ سازی کی اسپرٹ ہے۔ آزادی، قربانی، جاں نثاری کی اسپرٹ اس آب و ہوا میں نمونہیں حاصل کرسکتی ۔ہم نے مدتوں میں یہ سبق حاصل کیا ہے اور دنیا کی دوسری قوموں کا بھی یہی تجربہ ہے۔

اس راستہ میں دوسری بڑی رکاوٹ عقل اور روحانیت کا اضداد ہے۔ ایک گروہ جو علم و کمال میں ممتاز ہے اور اس کے ساتھ ہی سوراجیہ کا اس سے کم دلدادہ نہیں ہے جتنا کہ عدم تعاون کے پیرو ہیں، اس سادہ، بے تکلف، قدرتی زندگی کو سہمی ہوئی نظروں سے دیکھتا ہے جو عدم تعاون کے پیروؤں کا مابہ الامتیاز بن گئی ہے وہ اس معاشرتی انقلاب کو جو اس سادگی کا لازمی نتیجہ ہے۔دور بہیمت کا مترادف قرار دیتا ہے۔ اس کے خیال میں یہ تحریک تہذیب اور تمدن کے ارتقا کو محو کردینا چاہتی ہے اور اس نام نہاد دور ترقی و تجلی کو مٹاکر پھر اسی قرون اولیہ کی حالت پیدا کرنا چاہتی ہے۔یہ گروہ ان عملی و نظری انکشافات کو ان طبعی ایجادوں کو اس سیاسی اور تمدنی حالت کو عقل انسانی کا منتہاء کمال سمجھتا ہے۔ وہ اس پرتکلف، پرتصنع زندگی کا۔ اس تجارتی اور حرفتی کشمکش کا اتنا گرویدہ ہوگیا ہے کہ اس کے ذہن میں سادہ زندگی کا خیال داخل ہی نہیں ہوسکتا۔ اس کی نگاہ موجودہ معاشرت کے روشن پہلو کی طرف جمی ہوئی ہے۔ اس کے تاریک پہلو کو وہ عمداً یا طبعاً دیکھنا نہیں چاہتا۔ اسے اس کی مطلق پروا نہیں ہے کہ موجودہ نظام نے

اگر ایک طرف آسائش کے اسباب مہیا کیے ہیں تو دوسری طرف ہلاکت کے اسباب بھی مہیا کیے ہیں۔ اگر ایک طرف تجارت کو درجہ کمال تک پہنچا دیا ہے تو دوسری طرف زندگی کو کتنا تکلفات کا خوگر بنا دیا ہے۔ حق یہ ہے کہ ہوائی جہاز اور موٹر اور گوناگوں حیرت خیز ایجادوں نے اس گروہ کی نظروں کو خیرہ کردیا ہے۔ وہ نہیں دیکھتا کہ نسل انسان کو ان چیزوں کے لیے کیا قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔ کتنی جانیں تلف ہوتی ہیں، کتنی محنت رایگاں ہوتی ہے۔ اسی تجارتی انہماک کے باعث آج کل دنیا مصارف ہستی اور کارزار حیات کا بازیچہ بنی ہوئی ہے۔ یہ کشمکش ہماری معاشرت کا، ہمارے فلسفہ کا ایک مسلمہ اصول اور عمل ہوگئی ہے۔ اس نے ہماری خود غرضیوں کو ہماری انفرادیت کو، ہماری مفاد پرستی کو ایک جنون کی حد تک پہنچا دیا ہے۔ اسی نے سربرآوردہ قوموں کو زیردست آزاری، غریب کشی اور جفا شعاری پر مائل کیا ہے۔ سادہ معاشرت کا حامی ان تکلفات کے لیے اتنی گراں قیمت دینا نہیں پسند کرتا۔ اسے موجودہ نظام تمدن پر مطلق اعتماد نہیں رہا۔ اسے مطلق امید نہیں ہے کہ یہ نظام ارتقا سے تکمیل کے بعد دنیا کے لیے باعث نجات بن جائے گا۔وہ سمجھتا ہے کہ آگ لگ جاتی ہے تو اسی وقت بجھتی ہے جب اسے جلانے کو کوئی اور چیز نہیں ملتی۔ اسے یقین ہے کہ موجودہ اسپرٹ کا جو سرتا سر خود غرضی سے پڑھے اسی وقت خاتمہ ہوگا جب اسے اپنی غرض کا نشانہ بنانے کے لیے اپنی غرض کے قربان گاہ پر قربان کرنے کے لیے کوئی کمزور قوم باقی نہ رہ جائے گی۔ اسی تنہا خوری اور خود پروری کی اسپرٹ نے امریکہ کے انڈین قوم، افریقہ کے حبشیوں کو آسٹریلیا کے اصلی باشندوں کو تقریباً نیست و نابود کردیا۔ اگر ہندوستان میں ابھی تک کچھ جان باقی ہے تو یہ حکمراں قوم کی فراخ دلی یا ہمدردی کے باعث نہیں، بلکہ ہندوستان کے اسی نظام تمدن کے باعث جو اس کے اسلاف نے ہزاروں برس پہلے مدون کردیا تھا۔ عدم تعاون کا پیرو قوم کے اخلاقی زوال او رانحطاط کو روز بروز بڑھتے دیکھ کر اس کے احیاء کی جانب سے مایوس ہوجاتا ہے۔ اسے مدرسوں کی تعداد سے، ریلوں کی توسیع سے، ملازموں کی ترقی سے، موٹروں کی کثرت سے، مل اور کارخانوں کی سرسبزی سے، تشفی نہیں ہوتی، وہ ان اسباب کو ارتقائے حیات نہیں سمجھتا۔ وہ ارتقا کو روحانی، اخلاقی ضمیری ارتقا سمجھتا ہے۔ تجارتی سرسبزی کو وہ غربا کا قتل گاہ

خیال کرتا ہے۔ کون یہ دعویٰ کرسکتا ہے کہ بیسویں صدی کی دنیا رامائن اور عیسیٰ و بدھ کے دور سے زیادہ راست باز زیادہ فراخ دل، زیادہ بے غرض ہوگئی ہے۔ کیا اس زمانہ میں بھی بدھ اور اشوک کی سی مثالیں مل سکتی ہیں، کیا آج بھی حضرت عیسیٰ کا ظہور ہوسکتا ہے؟ جس دور میں قناعت کا شمار رزائل محمودہ میں کیا جاتا ہے اس میں اخلاقی ارتقا اور نمو کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہوسکتی۔ شعرا اور اہل باطن آج بھی قناعت کے ثناخوان ہیں وہ آج بھی انکسار، غرباء پروری اور تحمل کی تعریف کرتے ہیں لیکن ان کی سنتا کون ہے؟ اہل دنیا کے کانوں پر جوں نہیں رینگتی۔ وہ اپنے فائدہ اور غرض میں اس قدر منہمک ہیں کہ انھیں ایسے مسئلوں پر دھیان دینے کی فرصت ہی نہیں ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ کیا آج کل عیسائیوں کے بڑے بڑے مشن نہیں ہیں۔ کیا سالویشن آرمی دنیا کو نجات کا پیغام نہیں سناتی پھرتی۔ کیا آج بھی پارلیمنٹ میں ہندوستان کے وکیل موجود نہیں ہیں، کیا دوران جنگ میں ہزاروں مردوں اور عورتوں نے زخمیوں کی تکلیفیں رفع کرنے میں اپنی جانیں نہیں قربان کیں؟ کیا اس جنگ عظیم کی ذمہ داری کو اپنے سر لینے کا کسی قوم کو حوصلہ ہوسکا؟ ہم معترف ہیں کہ یہ ضرور موجودہ دور کا روشن پہلو ہے۔ مگر اس رخ تاریخ کے مقابلہ میں کتنا عکسی، کتنا دھندلا، کتنا مدھم، اس کے برعکس نظام قدیم میں قناعت اور نفس کشی اور بلند نظری کم سے کم اعلیٰ طبقہ کا جزو حیات بن گئی تھی۔ اہل زر، اہل ثروت، محض زکوٰۃ نکال کر مطمئن نہ ہوجاتے تھے، جیسا آج کل ہوتا ہے۔ حسنہ تحریکیں نمائش و نمود، یا پولیٹکل ریشہ دوانیوں پر مبنی نہ ہوتی تھیں۔ بلکہ ان کی تہ میں سچی ارادت سچا جوش ہوتا تھا۔ کمزوروں کی حمایت کے لیے بڑی بڑی لڑائیاں ہوجاتی تھیں نہ کہ ایک طاقتور قوم کسی کمزور قوم کو پامال کرتی رہے۔ اور اہل دنیا تماشہ دیکھا کریں، ان کی رگ حمیت وانسانیت ذرا بھی متحرک نہ ہو۔ سادہ معاشرت کے پیرو پھر وہی قدیم فطری معاشرت کا نظارہ دیکھنا چاہتے ہیں جب انسان کو تہذیب اخلاق اور تربیت نفس کے موقع ملتے تھے اور سارا وقت حرص و ہوس میں صرف نہ ہوتا تھا، جب وہ قدرتی غذا کھاتا تھا، قدرتی پانی پیتا تھا قدرتی لباس پہنتا تھا۔ جب زر و مال کی تقسیم اس قدر نابرابر نہ تھی، جب تجارت کا نشہ اتنا قاتل نہ تھا۔ جب انسان اتنا خود غرض نہ تھا۔ حقارت سے کہا جاتا ہے کہ کیا تم لوگ مادری یا زر دلویا کافر قوموں

کے پہلو بہ پہلو چلنا چاہتے ہو؟ ان قوموں نے کون سا اخلاقی ارتقا یا عقلی نشو ونما کا ثبوت دیا ہے؟ ہم کہتے ہیں یہ قومیں وحشی سہی، جنگلی سہی، حرف ناشناس سہی، برہنہ سہی، ہم انھیں موجودہ تہذیب کے خونخوار درندوں سے، رنگے ہوئے سیاروں سے، شکاری، مدبروں سے، جفا شعار،خون آشام تاجروں سے، کہیں بہتر سمجھتے ہیں۔ وہ جانوروں کو مار کر کھاتے ہیں، اپنے بھائیوں کا خون نہیں چوستے، وہ غاروں میں اور درختوں پر رہتے ہیں۔ ان محلوں میں نہیں رہتے جن کی بدولت ہزاروں آدمیوں کومتعفن گلیوں اور شاہراہوں پر سونا پڑتا ہے وہ ننگے بدن رہتے ہیں، وہ لباس نہیں زیب بدن کرتے جو کبر ونخوت، رشک و حسد کے بیج بوتے ہیں جس سے بھولے بھالے آدمیوں کو مکر کا شکار کیا جاتا ہے۔ مگر ہم سے مادریوں اور کافروں کو متشابہ کرنا اتنا ہی بعید از انصاف ہے جتنا موجودہ تجار کو خونخوار درندوں سے ملانا۔ ماوری اور زد لو یاتو ابھی دائرہ حیوانیت سے دس ہی پانچ صدی قبل نکلے ہیں۔ یا ان کی قدیم تہذیب بالکل محو اور فنا ہوگئی ہے۔ ہم اس باز آورد کے مدعی ہیں جب وید کا الہام ہوا تھا، جب درشن شاستر تصنیف ہوئے تھے۔ جب بدھ اور حضرت عیسیٰ جیسے پاک نفس افراد پیدا ہوسکتے تھے۔ جب توریت کی تدوین ہوئی تھی، القصہ عقل اور روحانیت کی یہ کشمکش موجودہ تحریک کے راستہ میں خوفناک رکاوٹ ہوگئی اور جب اس کے حامی ربندر ناتھ ٹیگور جیسے دور اندیش، عمیق نظر اصحاب ہیں تو اس رکاوٹ کو راستہ سے ہٹانا آسان نہ ثابت ہوگا۔

مگر اس ''عقلیت'' سے بھی زیادہ مانع اور ہمت شکن وہ تصادم اغراض ہے جس کے ایک طرف زمیندار اور اہل سرمایہ ہیں اور دوسری طرف کاشتکار اور مزدور۔ موجودہ تحریک حق اور انصاف اور جمہوریت کے ستون پر قائم ہے اس لیے لازمی طور پر سب کی ہمدردی مزدوروں اور کاشتکاروں کے ساتھ ہے۔ کانگریس پہلے بھی متوسط درجہ کی تحریک تھی جس میں زمیندار اور سرمایہ دار خال خال تھے۔ بیشتر تعداد وکیلوں پروفیسروں اور اخبار نویسوں کی تھی جو نہ سرمایہ دار ہیں اور نہ زمیندار۔ ہاں اس وقت کاشتکاروں اور مزدوروں میں چونکہ سیاسی بیداری نمودار نہ ہوئی تھی اس لیے کانگریس بھی نمایاں طور پر ان کے حقوق اور مطالبات کی نیابت نہ کرتی تھی۔ اس دوران میں جمہوریت نے روئے زمین کی تسخیر کرلی ہے اور ہندوستان میں بھی اس کا پیش خیمہ آپہنچا ہے۔

کانگریس میں عوام کا عنصر غالب آ گیا ہے اور عدم تعاون نے ایک جمہوری تحریک کی حیثیت اختیار کرلی ہے۔ اس کے ذمہ دار کارکنوں نے بھی واضح طور پر اس کی حیثیت کا بارہا اعلان کردیا ہے کسان سبھائیں مزدور سبھائیں جابجا قائم ہوگئی ہیں اور ان کی کارکن بالعموم کانگریس ہی کے اراکین ہیں۔ ایسی حالت میں اہل زر و زمین کا کانگریس سے منحرف ہوجانا بالکل قرین قیاس ہے۔ حالانکہ اقتضائے وقت اور عالمگیر جمہوری رو نے ابھی تک ان طبقوں کو مجموعی طور پر کانگریس سے علیحدہ نہیں کیا ہے کتنے ہی بڑے بڑے ملوں کے مالک کتنے ہی بڑے بڑے سرمایہ دار اور زمیندار اس کے ہمدرد ہیں اور کم سے کم اس کی مالی حمایت کرتے رہتے ہیں۔ تاہم یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ ان گروہوں کی ہمدردی روز بروز روبہ تنزل ہے اور بہت ممکن ہے کہ آئندہ چل کر یہ لوگ اپنے منفعت اور مفاد اور حقوق کو کانگریس جیسی حریت پسند جماعت کے ہاتھوں میں محفوظ نہ سمجھیں۔ اب بھی اس کے آثار نظر آرہے ہیں امن سبھاؤں میں زیادہ تر اہل زمین ہی شامل ہیں انھیں اب بجز سرکار کادامن پکڑنے کے اور کوئی راہ نجات نہیں نظر آتی۔ وہ اپنے ان حقوق سے دست بردار نہیں ہونا چاہیے جو سرکار نے وقتاً فوقتاً وقتی ضرورتوں کو رفع کرنے کی غرض سے انھیں عطا کیے ہیں، وہ ان پارینہ سندوں اور بوسیدہ فرمانوں کی بنا پر اپنی قدیم یا موجودہ حیثیت کو قائم رکھنا چاہتے ہیں۔ انھیں اس کی خبر نہیں ہے کہ جمہوریت کا طوفان بہت جلد ان کے بوسیدہ اوراق کو منتشر کردے گا اور آئندہ ان کی حیثیت انصاف اور حق ہی پر قائم رہے گی۔ گورنمنٹ ان کی کتنی ہی حمایت کرے مگر جمہوریت کے طوفان سے انھیں نہیں بچا سکتی۔ دنیا نے اس کے آگے سر جھکا دئے ہیں۔ بڑی بڑی طاقتور سلطنتوں نے ہمارے دیکھتے دیکھتے اسے اپنا معبود بنا لیا تو ہندوستان کی گورنمنٹ کب تک پردے اور ٹیٹوں سے اس کے زور کو روک سکے گی۔ اس لیے اب اہل زر و زمین کا رویہ یہ ہونا چاہیے کہ وہ ''جاہا سپر باید انداختن'' کے زریں اصول کو اپنا مسلک بنائیں۔ شدنی اور نوشتہ تقدیر کے آگے سر جھکائیں اس وقت اگر وہ اپنے آسامیوں کے مطالبے پورے کردیں گے تو شکریہ اور احسان کے مستحق ہوں گے۔ ان کی فیاضی اور فراخ دلی زبان زد خاص وعام ہوجائے گی، رعایا ان کا احترام کرے گی، ان پر جان نثار کردے گی لیکن اگر اس وقت انھوں نے بخل اور بیجا سخت

گیری سے کام لیا تو سال دو سال میں انھیں یہ مطالبے بجز پورے کرنے پڑیں گے۔ کوئی شان باقی نہ رہے گی ، رعب اور اقتدار خاک میں مل جائے گا۔ یہ امر پیش نظر رکھنا چاہیے کہ مزدور اور مزارعین متحد ہوکر جو چاہیں کرسکتے ہیں، ان کی طاقت لامحدود ہے۔ وہ جب تک متحد اور منتشر ہیں گھاس کے ٹکڑے ہیں، منضبط ہوکر جہاز کو کھینچنے والے رسّے ہوجائیں گے۔ اب وہ زمانہ نہیں رہا کہ سرمایہ دار ۷۵ فیصدی منافع تقسیم کریں اور مزدوروں کی ضروریات زندگی بھی نصیب نہ ہوں، وہ ہوا اور روشنی سے بھی محروم رہے، سرمایہ دار تو پیرس اور سوئٹزر لینڈ کی سیر کرتے پھریں اور مزدور کو صبح سے شام تک سر اٹھانے کی بھی مہلت نہ ملے۔ زمیندار یا تعلقہ دار صاحب تو عیش منائیں، شکار کھیلیں، دعوتیں دیں اور کاشتکار کو روٹیاں بھی نصیب نہ ہوں، اس کی کمائی نذرانے، بیگار، ہری، ڈانٹر، چولہائی، کھٹیائی، وغیرہ صورتوں میں زمیندار کے لیے سامان عیش مہیا کرے۔ وہ کچھ دنوں تک شاید گورنمنٹ کی مدد سے اسامیوں اور مزدوروں پر جبری حکومت کرتے رہیں لیکن وہ زمانہ دور نہیں ہے جب گورنمنٹ کی جانب سے بھی انھیں مایوس ہونا پڑے گا۔ اس کا مفاد کا کانگریس کی مخالفت میں نہیں ہے بلکہ اس کی معاونت میں ہے تاکہ بروز حساب کانگریس کی ہمدردی ان کے ساتھ رہے۔ بہرحال ان طبقوں سے کانگریس کو مخالفت کا بہت زیادہ اندیشہ ہے اور سوراجیہ کی تحریک میں ان کا مانع ہونا یقینی ہے۔

اس مسئلہ سے کہیں زیادہ پیچیدہ، نازک اور اہم مسئلہ ہندو مسلم اتحاد ہے۔ اگرچہ دونوں فرقوں کے رہنماؤں نے اخوت اور اتحاد کے رشتہ کو اب تک حسن اسلوب سے نباہا ہے لیکن یہ کہنا حقیقت سے انکار کرنا ہے کہ ان کے پیروؤں کی نگاہ بھی اتنی ہی وسیع، ان کے ارادے بھی اتنے ہی پاک اور ان کے معیار بھی اتنے ہی بلند ہیں اور جب یہ یاد کیجیے کہ چند سال قبل دونوں فرقے چھوٹی چھوٹی ملازمتوں کے لیے کس قدر تنگ دلی کا ثبوت دیتے تھے، آپس میں کتنی کدورت، کتنا تعصب تھا تو یہ صورت حال ناقابل ادراک نہیں معلوم ہوتی۔ بیشک ابھی تک اس بے اعتباری ، اور کدورت، اور رقابت کا اثر باقی ہے۔ لیکن کیا یہ کچھ اطمینان کا باعث نہیں ہے کہ جہاں پہلے دونوں فرقوں کے اکابر منافرت اور مغائرت کی تلقین کیا کرتے تھے، جہاں تفریق و عناد کا

سامان نمائندگان قوم کے ہاتھوں مہیا ہوتا تھا، وہاں اب یہ اصحاب برادرانہ اتحاد اور سلوک کا دم بھرتے ہیں۔ مولانا محمد علی کے قلم سے کامریڈ کے کالموں میں گاؤ کشی کی حمایت میں صدہا پرزور مضامین نکل چکے ہیں۔ وہ اسے اپنا قومی فرض، اپنا حق،اپنا مذہبی مسئلہ سمجھتے تھے۔ لیکن اب وہی محمد علی اپنے برادران ملت سے پکار پکار کر کہتے ہیں کہ اپنے برادران وطن کی خاطر سے گائے کی حفاظت کرو، اسے پاک سمجھو، گزشتہ بقرعید کے موقع پر کئی مسلمان رہنمایان قوم نے اپنے ملتی بھائیوں کے ہاتھوں سے گائیں لے کر ہندوؤں کو دے دیں، عوام اپنے رہبروں کے نقش قدم پر چلتے ہیں جب رہبروں کی تالیف ہوگئی تو عوام کی تالیف بھی جلد یا بدیر ہوجائے گی۔ اس میں شبہ نہیں ہندی اور اردو رسم الخط دونوں فرقوں کے مابین ایک امر متنازعہ تھا۔ اب ہندو اردو کی مخالفت کرتے نہیں سنائی دیتے اور نہ مسلمانوں کی جانب سے ہندی کی مخالفت کی صدا سنائی دیتی ہے۔ اکثر ہندو اصحاب موپلاؤں کی شورش سے بدظن ہوگئے ہیں اور خائف ہیں کہ انقلاب حکومت کی صورت میں کہیں انھیں مسلمانوں کے ہاتھوں ایسی ہی بدعتیں نہ برداشت کرنی پڑیں۔ اس لیے وہ اضطراری طور پر سوراجیہ سے متنفر ہوجاتے ہیں۔ ان بدعتوں کے چشم دید واقعہ پڑھ پڑھ کر ان کا خون اُبلنے لگتا ہے اور مایوسی کی حالت میں وہ موجودہ نظام کا قائم رہنا ہی ملک کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ موپلاؤں کے مجنونانہ اور وحشیانہ حرکات پر جس قدر نفرت کا اظہار کیا جائے کم ہے۔ مسلمانوں نے اور ان کے علما و مجتہدوں نے بہ آواز بلند ان حرکات پر نفریں کی ہے اور ہم کو یقین ہے کہ کوئی ذمہ دار مسلمان آج موپلاؤں کی حمایت کرنے پر آمادہ نہ ہوگا۔ اس سے زیادہ مسلمان لیڈروں کے قابو میں اور کیا تھا۔ اگر اس علاقہ میں مارشل لا جاری نہ ہوتا اور مسلمان سرغنایان قوم وہاں داخل ہوسکتے تو شاید یہ شورش فرو ہوچکی ہوتی اور جب تک ملک میں ایک ایسی تیسری طاقت موجود ہے جس کا وجود ہندو مسلم مغائرت پر قائم ہے تو وہ اپنے وجود کی ضرورت ثابت کرنے کے لیے اس قسم کی حرکتیں کرے تو بعید از قیاس نہ ہونا چاہیے۔ اس طاقتِ ثالث کا قیام ہمیشہ اِسی بنا پر رہ سکتا ہے۔ ملک میں سوراجیہ ہوتا تو اس قسم کی شورشیں اوّل تو ہونے ہی نہ پاتیں، اربابِ اختیار پہلے ہی سے بندشیں کرتے اور اگر ہو بھی جاتیں تو ان کا فوری انسداد کردیا جاتا۔ ملک میں

ایسے شکی مزاج اصحاب کی بھی ایک جماعت موجود ہے جو خلافت کی تحریک کو اشتباہ کی نظروں سے دیکھتے ہیں۔انھیں ایران، افغانستان، حجاز، ترکی، بخارا وغیرہ خود مختار سلطنتوں کے بیچ میں آٹھ کروڑ مسلمانوں کی ہم وطنی خطرہ سے خالی نہیں نظر آتی، جب اس کا اندیشہ ہے کہ ان آٹھ کروڑ مسلمانوں کی ہمدری دیگر خود مختار سلطنتوں کے ساتھ ہوگی۔ اس لیے وہ انگریزوں کے سایہ حمایت میں رہنا زیادہ بے خطر سمجھتے ہیں۔ اس جماعت کا یہ بھی خیال ہے کہ ہندوستان اپنی بحری حفاظت کرنے کے قابل نہیں ہے اس لیے گمان غالب ہے کہ اسے کسی نہ کسی دوسری طاقت کا محکوم بننا پڑے گا۔ ایسے اصحاب کا جواب بجز اس کے اور کیا ہوسکتا ہے کہ وہم کی دوا لقمان کے پاس بھی نہیں ہے۔ جب انگریزی گورنمنٹ جیسی منضبط، طاقتور، عالمگیر، نامتناہی طاقت ہندوستان میں رہنا فائدے سے خالی سمجھے گی تو یہ غیر ممکن ہے کہ کسی دوسری طاقت کو یہاں قدم جمانے کا حوصلہ ہو۔ جو شخص من بھر کاوزن اٹھا سکتا ہے اسے دو چار پنسیریوں سے خائف ہونے کی مطلق ضرورت نہیں۔ جب ہم نظروں کے سامنے دیکھ رہے ہیں کہ چین اور ایران اپنی علٰیحدہ ہستی قائم رکھ سکتے ہیں، امریکہ میں درجنوں چھوٹی چھوٹی سلطنتیں قائم ہیں جنھیں ممالک متحدہ امریکہ کسی دن زیر نگیں کرسکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ہندوستان اپنی علٰیحدہ ہستی قائم نہ رکھ سکے۔ کیا جو اثرات اور اسباب چین اور ایران، برازیل اور ارجنٹائن کو مداخلت غیر سے محفوظ رکھ سکتے ہیں، جن اثرات کے باعث اب تک افغانستان آزاد چلا آتا ہے وہ ہندوستان کی حالت میں معدوم اور مفقود ہوجائیں گے؟ چین اب تک کبھی سنبھل چکا ہوتا اگر جاپان اسے سنبھلنے دیتا۔ خوش قسمتی سے ہندوستان کے قریب ایسی کوئی عظیم الشان طاقت نہیں جس کی جانب سے ہم کو مداخلت کا اندیشہ ہو۔ رہے اپنے وطن کے آٹھ کروڑ مسلمان۔ اول تو ہم کو اپنے دل سے یہ خیال نکال دینا چاہیے کہ یہ برادران وطن اب بھی ہمارے اوپر حکومت کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں کیونکر ہندو تعداد میں، دولت و ثروت میں اور طاقت میں مسلمانوں سے کسی طرح کم نہیں ہیں۔ یوں بھی مقامی ہنگاموں میں تو وہی فریق غالب رہتا ہے جس کی تعداد وہاں غالب ہے۔ مثلاً آرہ چمپارن، شاہ آباد، گیا وغیرہ میں جب شورش ہوئی تو مسلمانوں کو زک اٹھانا پڑی اور اب موپلاؤں کی شورش میں ہندوؤں کو زک ہو رہی ہے مگر جب اجتماعی

حیثیت سے دونوں قومیں مقابل ہوں گی تو نقصان اور پامالی کا خطرہ مسلمانوں کو ہوسکتا ہے نہ کہ ہندوؤں کو۔ ہم فطرت انسانی کو اتنا پست نہیں سمجھتے کہ جب دونوں فرقے باہمی احسانات اور متحد اغراض کے بندھنوں میں بندھ جائیں گے جب مسلمان دیکھیں گے کہ ہندوؤں نے نازک وقت میں ہمارا ساتھ دیا اور ہماری خلافت کو بچایا اور ہندو دیکھیں گے کہ مسلمانوں کی مدد سے ہمیں سوراجیہ ملا اور ہماری گؤ ماتا کی رکھشا ہوئی اور سب سے بڑا یہ خطرہ پیش نظر ہوگا کہ ہمارے درمیان بدمزگی ہوئی اور کسی تیسری طاقت نے اس سے فائدہ اٹھایا۔ تب بھی ہم ایک دوسرے سے بدگمان ہوتے رہیں گے اور اسے نقصان پہنچانے کی کوشش کرتے رہیں گے! ابھی تک دونوں فرقوں کو متحد کرنے کی کبھی کوشش نہیں ہوئی۔ اگر کوشش ہوئی تو انھیں لڑا دینے کی۔ اگر اس طاقت کا اثر نہ ہوتا جس کا فائدہ دونوں فرقوں کے کشمکش میں ہے تو زمانہ اور اقتضائے وقت نے ان دونوں فرقوں کو اب تک کب کا ایک متحد اور منضبط قوم بنا دیا ہوتا۔ شبہ کمزوری کی نشانی ہے اور اخلاقی بزدلی کا ثبوت۔ اس شخص کی زندگی اجیرن ہے جو درودیوار کو چوکنی نظروں سے دیکھتا رہے۔ جسے اپنے چاروں طرف دشمن ہی دشمن نظر آئیں کہیں دست کی صورت نہ دکھائے۔ یہ اپنی کمزوری کا اعترا ف ہے۔ اور اس کا علاج کسی دستگیر اور حامی کی تلاش میں نہیں ہے۔ بلکہ اپنے جسم میں قوت اور دل میں استقلال پیداکرنا چاہیے۔ ہندوؤں کو اپنے معاشرت میں، اپنے مذہبی رسم و رواج میں ایسی اصلاح کرنی چاہیے کہ انھیں ہمسایوں سے خوف نہ باقی رہے۔ کیونکر سوراجیہ کیا دنیا کی کوئی طاقت کمزوروں کو ظلم اور بیداد سے نہیں بچا سکتی۔ اکثر شکایتیں سننے میں آتی ہیں کہ مسلمان ہندو عورتوں کو بہکا کر ان سے نکاح کرلیا کرتے ہیں، مسلمان ہندوؤں کو مسلمان بنا لیتے ہیں۔ یہ بہت کم سننے میں آتا ہے کہ کسی ہندو نے کسی مسلمان عورت کو بہکایا یا کسی مسلمان کو ہندو بنایا۔ اس کا باعث ہندوؤں کے مذہبی اور تمدنی تعصبات ہیں اور جب تک وہ ان تعصبات کو دھتکار نہ بتائیں گے۔ اس قسم کی شکایتیں ہرگز بند نہ ہوں گی۔ بہرحال ہندو مسلم اتحاد کا سلسلہ نہایت نازک ہے اور اگر کامل احتیاط اور تحمل اور ضبط اور رواداری سے کام نہ لیا گیا تو یہ سوراجیہ کی تحریک کے راستہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ثابت ہوگا۔ مولانا شوکت علی نے اپنی کراچی کی تقریر میں مسلمانوں سے

خلافت کے لیے چندہ کی اپیل کرتے ہوئے کہا تھا اگر تمھیں ایک روپے اس مقصد کے لیے دینا ہے تو بارہ آنہ خلافت کو دو اور چار آنہ کانگریس کو۔ علیٰ ہٰذا ہندوؤں سے ان کی یہ اپیل تھی کہ تم روپیہ میں چودہ آنہ کانگریس کو دو تو خلافت کو بھی نہ بھول جاؤ اور دو آنے اسے بھی دو۔ اس پر اکثر ہندو اخبارات طرح طرح کی تفسیریں اور تشریحیں کر رہے ہیں۔ دونون تحریکوں کی مسلمانوں کی نگاہوں میں جو نسبتی اہمیت ہے اس کا انھیں اس اپیل سے کافی ثبوت مل جاتا ہے۔ ہمیں اس اپیل میں اعتراض کے قابل کوئی پہلو نہیں نظر آتا۔ خلافت کی حمایت مسلمانوں کے لیے مذہبی سوال ہے۔ ہندوؤں کو اس مسئلہ سے جو کچھ ہمدردی ہے وہ مسلمانوں کی خاطر سے ہے۔ مسلمان اپنے مذہب کی حمایت کو اپنا فرض اولین سمجھتے ہیں اور یہ سراسر حق بجانب ہے۔ ملکی وطنیت کا مسئلہ کوئی مستمر صورت حال نہیں ہے۔ بہت ممکن ہے کہ تہذیب کے فروغ کے ساتھ ملکیت کا مسئلہ غائب ہوجائے اور ایک عالمگیر اخوت مسلط ہوجائے۔ اس تحریک کا آغاز بابو ربندر ناتھ ٹھاکر نے کردیا ہے اور دنیا کے روشن خیالوں نے بڑی خندہ پیشانی سے اس کا خیر مقدم کیا ہے مگر مسلمان ہمیشہ مسلمان رہیں گے۔ ہندو ہمیشہ ہندو۔ ہم یہ نہیں کہ خلافت کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے خالص مذہبی مسئلہ ہے۔ نہیں اس میں دنیاوی اقتدار کا خیال بھی مضمر ہے کوئی مذہبی خیال دنیا سے خالی نہیں ہوسکتا۔ مذہب کے نظام کا وجود ہی دنیاوی فروغ کے لیے عمل میں آتا ہے۔ محض روحانی اور انفرادی ترقی کے لیے کسی مذہب کی ضرورت ہی نہیں اس کے لیے نفس کی تہذیب ہی کافی ہے۔ ہندوؤں کو سوراجیہ کی ضرورت اگر دنیاوی اقتدار کے لیے نہیں تو اور کس لیے ہے ۔ روحانی معراج کا دروازہ تواب بھی بند نہیں ہے۔ اس لیے اگر مسلمانوں کو وطن سے اپنا مذہب چوگنا زیادہ عزیز ہوتو ہندوؤں کو شکایت یا بدگمانی کا کوئی موقع نہیں ہے۔ جب اس وقت دونوں تحریکوں کی کامیابی مشترک ہے، ایک کو ترک کرکے دوسری ہرگز کامیاب نہیں ہوسکتی تو ان موشگافیوں کو بالائے طاق رکھ دینا چاہیے۔ اور اس واقعی امر کو قبول کرلینا چاہیے کہ مسلمانوں کو مذہبی بنا پر خلاف سے جو محبت ہے وہ ہندوستان سے نہیں ہوسکتی، اسی طرح جیسے ہندوؤں کو مذہبی اور دنیاوی اعتبار سے ہندوستان جو محبت ہے وہ خلافت نہیں ہوسکتی۔ خلافت کو امداد کی ضرورت ہے، وہ کون کرے؟ اگر مسلمان اپنی ساری

قوت سوراجیہ کے لیے صرف کردیں اور ہندوؤں کو خلافت سے اتنا گہرا تعلق نہیں ہے تو خلافت کی امداد کون کرے۔ ہندو اخبارات تو جب خوش ہوتے کہ مسلمان ہندوؤں کی طرح اپنی قوت کا تین چوتھائی حصہ سوراجیہ کے لیے صرف کرتے اور صرف ایک چوتھائی خلافت کے لیے۔ ایسی حالت میں خلافت کو ہندوستان سے جو مالی امداد پہنچتی وہ ظاہر ہے۔ الغرض یہ خواہ مخواہ کی بدگمانی اور نکتہ چینی ہے۔ ہندوؤں کے لیے مسلمانوں کے تالیف قلب کی اس سے بہتر صورت نہیں ہے کہ وہ بحد امکان خلافت کی امداد کریں اور آپس میں ابدی اتحاد اور یک جہتی کی بنیاد ڈالیں۔

''زمانہ'' فروری ۱۹۲۱ء

جمہور افلاطون

''پلیٹو'' جسے افلاطون بھی کہتے ہیں۔ یونان کے ان زندہ جاوید حکما میں تھا جس کے تجربہ کی روشنی دنیا کے ہر ایک شعبہ تہذیب و تمدن پر آج بھی پڑ رہی ہے۔ اس کی شہرت اس کی حیات ہی میں چاروں طرف پھیل چکی تھی اور سبھی اس کو اپنے وقت کا ایک بے نظیر عالم تصور کرتے تھے۔'' لیکن باوجود اس شہرت کے اس کی ذاتی تاریخ پر تاریکی کا پردہ پڑا ہوا ہے۔ سلفاء یونان تاریخ کے شیدا تھے۔ ان کو چھوٹے سے تاریخی واقعات کو ثبت کرنے کا شوق تھا۔ تاہم ایسے فقید المثال عالم کی جائے پیدائش اور تاریخ ولادت کے متعلق بہ نظر تحقیق کہیں کچھ نہیں لکھا گیا۔

کوئی کہتا ہے کہ وہ سنہ عیسوی سے ۴۳۰ برس قبل پیدا ہوا تھا۔ کوئی کہتا ہے کہ نہیں! ۴۲۸ برس قبل پیدا ہوا تھا۔ چند عالموں کا اتفاق ہے کہ اس کا مولد و ماویٰ یونان ہے۔ اور چند کہتے ہیں کہ نہیں! وہ مصر میں پیدا ہوا تھا۔ تاریخ وفات سنہ عیسوی سے ۳۴۷ سال قبل بتلائی جاتی ہے۔ غرض کہ صاف صاف کوئی کچھ نہیں کہہ سکتا۔

ہاں اس کے متعلق جو کچھ معلوم ہوسکا اس سے یہ البتہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بہت خوش نصیب واقع ہوا تھا وہ ایک دولت مند شخص کا لڑکا تھا۔ جسمانی صحت اچھی تھی۔ قویٰ مضبوط تھے۔ علوم متداولہ سے بہرہ دانی رکھتا تھا۔ غالباً اس نے فوجی تعلیم بھی پائی تھی اور آئین و قانون سلطنت کا بھی ماہر تھا۔ سقراط سا مشہور باکمال بزرگ اس کا استاد تھا۔ ان موافق حالات میں افلاطون کی فطرتی عقل و ذہانت کے گلزار کا لہلہانا اور اپنی خوشبو سے اہل دنیا کے دماغوں کو معطر کر دینا کوئی تعجب کی بات نہیں۔

افلاطون نے خود انصرام سلطنت میں بہت کم حصہ لیا۔ اگر سیاسیات کا اسے کچھ شوق بھی تھا تو وہ سقراط کے جذبات عامہ کا شکار ہونے کے بعد بالکل جاتا رہا۔ اپنی

زندگی کے بہت کچھ نشیب وفراز دیکھنے کے بعد بالآخر وہ یونان میں آکر مقیم ہوگیا۔ اور وہیں درس و تدریس میں اپنی زندگی صرف کردی۔

افلاطون میں خودی کا مادہ بہت کم تھا وہ اپنی تعریف پسند نہ کرتا تھا اور نہ تعلیٰ کا عادی تھا۔ یہاں تک کہ اس نے اپنے تصانیف میں اپنے خیالات اپنے استاد سقراط کی زبان سے ادا کیے ہیں۔ وہ ایک فطری شاعر تھا۔ اس کے کل تصانیف نثر میں ہیں مگر اس میں شعر کی چاشنی موجود ہے۔ اس نے مضامین کی صورت میں کوئی کتاب نہیں لکھی۔ وہ اپنے استاد کے اس اصول کا پیرو تھا کہ بات جیسی کہی جائے ویسی ہی درست و صحیح ثابت کی جائے۔ اس کی سب کتابیں مناظرے کی شکل میں ہیں۔ اس نے اپنے خیالات کا مظہر سقراط ہی کو بنایا ہے اور کسی کو پیرو۔ کسی کو سامع، کسی کو مخالف، کسی کو معترض، غرض کہ اسی طرح کسی کو کچھ اور کسی کو کچھ بتایا ہے۔ جمہور میں بھی اس نے اسی اصول کی تقلید کی ہے اس میں اس نے سوسائٹی کے عیوب کو مصلح کی نگاہ سے دیکھا ہے لیکن یہ کتاب ایسی بے مثل بن گئی ہے کہ اس میں نہ صرف تمدنی بلکہ سیاسی تاریخی، ادبی اور علمی مسائل کی بھی کما حقہ عقدہ کشائی ہوجاتی ہے۔ اس ایک ہی تصنیف نے افلاطون کو مجلس حکما کا مسند نشیں بنا دیا ہے۔ بعض علما کا یہ خیال ہے کہ اگر ہم پلیٹو کے مضامین کا مطلب اچھی طرح سمجھ جائیں تو اس کے باہر ہمیں کوئی علمی مسئلہ نہ ملے گا۔ اس تصنیف کو اخلاقی، سیاسی، تعلیمی یا اور جو کچھ چاہیں کہہ سکتے ہیں۔ وہ دراصل ایک بے مثل کتاب ہے جس نقطہ نگاہ سے دیکھیے اسی حیثیت سے اس میں کچھ نہ کچھ تفریح کے سامان ضرور مل جاتے ہیں۔ اسے خواہ کتنی ہی بار پڑھیے ہر بار ایک نیا لطف حاصل ہوتا ہے۔ وہ زمانہ کے قید سے آزاد ہے اس سے فیض دوام حاصل ہوتا ہے۔ افلاطون نے اپنی نظر غائر اور عقل رسا سے ہزاروں برس آئندہ کی انسانی معاشرت کی حالت دیکھ لی ہے۔ اس کی دور بینی کے بارے میں صرف اسی قدر کہنا کافی ہوگا کہ جس مجلسی مسائل کے حل کرنے میں آج کل بڑے بڑے علما و حکما کے دماغ چکرا چکے ہیں ان مسائل کو دو ہزار برس پہلے یونان کے ایک کونے میں بیٹھ کر اس نفس حالی نے نہایت آسانی سے حل کر ڈالا تھا۔

جمہور دس حصوں میں منقسم ہے۔ لیکن معلوم ہوتا ہے یہ تقسیم بعد میں ہوئی ہے

کیونکر نفس مضامین کے اعتبار سے وہ یا تو دو یازیادہ سے زیادہ پانچ حصوں پر مشتمل ہوسکتی ہے لیکن ان امور پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔

پہلا حصہ

کسی تقریب کا موقع تھا۔ ایتھنس کے لوگ جمع تھے۔ سقراط اور گلاکن بھی جشن میں شریک تھے۔ اتفاقاً پالمارکس ایڈمینٹس اور نسیرٹس مل گئے۔ ان لوگوں نے سقراط سے پالمارکس کے باپ سفیلس کے یہاں چلنے کو کہا۔ وہاں دوران گفتگو میں یہ بحث چھڑ گئی کہ انصاف کیا چیز ہے؟ لوگوں نے سفیلس ہی کو سن و شعور کے اعتبار سے مجتہد قرار دیا لیکن اس بیچارے سیدھے سادھے ضعیف آدمی نے دوچار تجربے کی باتیں کہہ کر اس مضمون کی مزید تحقیق نوجوانوں کی فہم و ذکاوٗں پر چھوڑ کر اپنی راہ لی۔ تب جواب کا بار اس کے لڑکے پالمارکس پر پڑا۔ اس نے فوراً انصاف کی تعریف میں سائمونائڈس نامی شاعر کا ایک شعر پڑھ دیا۔ جس کا خلاصہ مطلب ہے۔ ''جو کچھ جس انسان کے قابل ہو وہ اس کو دینا۔'' پالمارکس کا علم اخلاق صرف اسی قسم کے اقتباسات تک محدود تھا۔ جون ہی سقراط جیسے منطقی کے استخراجی سوالات کی بارش شروع ہوگئی۔ وہ اکھڑ گیا اور اپنی ہی زبان سے اپنے بیان کردہ اصولوں کو محدود اور باطل ثابت کرنے لگا۔ جب یہ موقع پیش آیا تو تھریس میکس نامی ایک کج بحث آدمی جسے اپنے عقلی دلائل پر ناز تھا۔ اس دوستانہ مناظرہ میں شامل ہوگیا۔ اور اس نے خود غرضی ہی کو انصاف بتایا۔ پہلے تو اس نے خوب پینترے بدلے، لیکن آخر سقراط کی دلیلوں نے اسے بھی لاجواب کردیا۔ سقراط نے اسے سمجھا دیا کہ طاقت کو انصاف کہنا مناسب نہیں۔ ناانصاف آدمی کبھی ہوشیار، نیک اور ذی اقتدار نہیں ہوسکتا۔ تجربے سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ ہوشیاری عقل مندی، فیاضی، طاقت اور اطمینان سب اہل انصاف کی میراث ہے۔ کیونکر ''انصاف'' ہی روح کا وہ مسلمہ وصف ہے جس سے وہ اپنا کام اچھی طرح انجام دے سکتی ہے اور انصاف کو اصول قائم رہ سکتا ہے۔ یہ باتیں ناانصافی میں کبھی نہیں حاصل ہوسکتیں۔''

اس کے بعد گلاکن اور ایڈیمنٹس نہایت ادب کے ساتھ سقراط ہی سے انصاف کی حقیقت پوچھنے لگے۔ انھوں نے پوچھا کہ انجام و نتائج سے قطع نظر انصاف فی نفسہ کیا شے ہے؟ سبھی کہتے ہیں کہ انصاف پر چلنے والا آدمی اس دنیا میں آرام سے رہتا ہے اور عاقبت کے مزے اٹھاتا ہے لیکن دیکھنے میں یہ آتا ہے کہ ناانصاف ہی اس دنیا میں فروغ پاتے ہیں۔ منصف فاقہ کشی کی مصیبتیں جھیلتا ہے اور نامنصف لقمہ لطیف کے مزے اڑآتا ہے۔ رہی عاقبت کی بات تو کیا ناانصاف امیر خیرات، زکوۃ، نیز دے کر خیر سے دیوتاؤں کو خوش نہیں کرسکتا؟ انصاف اور بے انصافی کے نتائج کو بغور دیکھا جائے تو ہر طرح سے یہی نتیجہ نکلتا ہے تو پھر انصاف کا درجہ اعلیٰ و ارفع کیوں مانا جاتا ہے؟ اور اس کی کیوں پیروی کی جائے؟ اس کا جواب اسی حالت میں دیا جاسکتا ہے جبکہ ''انصاف'' کا حقیقی و اصلی مفہوم ظاہر ہوجائے۔

سقراط نے اس سوال کی اہمیت قبول کی۔ اس نے کہا کہ بہتر ہوگا کہ ہم انصاف کی تحقیق کسی ذات واحد کے اعتبار سے نہیں بلکہ ایک چھوٹی سی قوم یا چھوٹے ملک کے اعتبار سے کریں۔ اس میں نہایت آسانی ہوگی۔ چنانچہ اس نے ایک ایسی چھوٹی قوم کا تخیل کیا، جس میں صرف خواہشات ضروریہ کی تکمیل، ذاتی تحفظ اور باہمی اتحاد یہی تین باتیں مقدم تھیں۔ اس فرضی قوم کے افراد میں محافظ طبقہ کو فضیلت ہوگی اس لیے انھیں کیسے رہنا چاہیے؟ اور ان کی تعلیم کیسی ہونی چاہیے؟ اس کا خیال کرنا نہایت ضروری ہے۔ محافظ طبقہ میں انھیں کا شمار ہونا چاہیے جو قوی، بے لوث اور بہادر ہوں۔ ماسوا اس کے فراخ دل، مستقل مزاج، فرض شناس اور علم دوست ہوں۔ محافظ طبقہ کے آدمیوں کو زمانہ طفولیت میں ایسے قصے سنائے جائیں جن میں معرفت اور حقیقت کی روح پھونکی گئی ہو۔ خدا پر الزام لگانے والی حکایتیں کبھی نہ پڑھائی جائیں۔ مخرب اخلاق افسانوں کی تعلیم سے ان کے دلوں پر نہایت برا اثر پڑے گا۔ پس انھیں صرف ایسے فسانے سنانے چاہئیں جن میں صداقت، ہمت اور نفس کشی ان تینوں اوصاف حمیدہ کا نہایت اچھی طرح ظہور ہو۔

تیسرا حصہ

صرف فسانوں ہی کی نہیں بلکہ ان کے طرز بیان کی اصلاح کی بھی اشد ضرورت ہے۔ شعروں اور نظموں میں صرف اسی بات پر خاص طور سے زور دیا جائے جس کی تقلید سے محافظوں کی ترقی ہوسکے۔ ان کا طرز بیان سیدھا سادھا اور معنی خیز ہونا چاہیے۔ اسی طرح موسیقی اور آلات موسیقی میں ترمیم کی ضرورت ہے۔ صرف سادگی کو مدنظر رکھنا چاہیے۔ صرف گانے بجانے ہی پر زور نہ دینا چاہیے۔ بلکہ ورزش کا بھی خیال رکھا جائے۔ ورزش سے صرف جسمانی ہی ترقی نہیں ہوتی بلکہ روحانی بالیدگی بھی ہوتی ہے۔ اس لیے اس میں سادگی اور احتیاط کی ضرورت ہے لیکن حد سے متجاوز ہونا یہاں بھی جائز نہیں۔ اس طریقہ سے ان کی تعلیم پوری ہوجائے گی۔ پھر ان میں جو سب سے زیادہ فہیم، دور اندیش، عقل مند، قوی، محبت ملک اور بے نفس ہوں۔ ملک کے انتظامی مناصب پر مامور کیے جائیں اور حقیقی محافظ کہلائیں۔ باقی محافظ، معاون و مددگار کے نام سے پکارے جائیں۔ اس طرح اس ملک کو اہل انتظام ، اہل سیف، اور اہل حرفہ و زراع، ان تینوں حصوں میں ہمیشہ کے لیے تقسیم کردینا قوم کے لیے موجب فلاح ہے۔ اس کے لیے ایسی تدبیریں کرنی مناسب ہیں جس سے لوگ اس تقسیم کو قدرتی تصور کرنے لگیں۔ محافظ طبقہ کے آدمیوں کی خود غرضیاں بالکل کالعدم ہونی چاہئیں۔ انھیں قابل، عیالداری اور دولت سے محترز رہنا مناسب ہے۔ قوم کی طرف سے صرف معمولی معاش پر قناعت کرنی چاہیے۔

چوتھا حصہ

محافظوں کا پہلا فرض مساوات کا رائج کرنا ہوگا تاکہ کوئی حد سے زیادہ غریب ہو اور نہ کوئی مالدار ہو۔ دوسرا فرض مملکت کی توسیع کا انسداد ہوگا۔ تیسرا فرض موسیقی اور تربیت جسمانی کی نگہداشت ہوگی۔ باقی چھوٹی موٹی باتیں وہ خود سوچ کر طے کرسکتے ہیں۔ اس طرح اس فرضی قوم کا معیار قائم ہوگیا۔ پورا ملک بن کر تیار ہوگیا۔ اب دیکھنا چاہیے کہ اس میں ''انصاف'' کا مقام کہاں ہے؟ وہ اس ملک کے کسی خاص حصہ میں ہے یاتمام ملک ہی میں ساری ہے۔

یہ ہمارا فرضی ملک بہمہ صفت موصوف ہے۔ اس لیے اس میں دانشمندی، ہمت، تہذیب نفس، اور انصاف۔ یہ چاروں اوصاف بدرجۂ اتم موجود ہوں گے۔ دانشمندی اہل انتظام میں، ہمت اہل سیف میں، تادیب نفس تینوں جماعتوں کے باہمی تعلقات میں مضمر ہے۔ ان تینوں جماعتوں کا بالاتفاق اپنے فرائض انجام دینا ہی انصاف ہے۔ اس کے برعکس اگر کوئی شخص دوسروں کے فرائض میں مداخلت کرے تو وہی بے انصافی ہے۔ ہم نے قوم اور ملک میں انصاف کی ماہیت دریافت کرلی۔ اب دیکھیں افراد میں یہ حقیقت کہاں روپوش ہے ہر ایک انسان کے دل میں دو متضاد اوصاف موجود ہوتے ہیں۔ روحانیت اور حیوانیت، ایک سے دانشمندی ظاہر ہوتی ہے۔ دوسرے سے جہالت۔ ایک تیسرا وصف اور بھی ہے جسے بشریت کہہ سکتے ہیں۔ یہ ہے تو جہالت ہی کی ایک شاخ مگر تائید ہمیشہ روحانیت کی ہوتی رہی ہے، عوام و افراد میں علی الترتیب روحانیت اور حیوانیت کے مترادف ہیں۔ دانشمندی روحانیت میں ، ہمت بشریت میں، تادیب نفس، حیوانیت اور بشریت پر روحانیت کی مناسب حکومت میں ہے۔ انصاف ان تینوں اوصاف کی موافقت کا نام ہے۔

پانچواں حصہ

اس طرح اپنی فرضی سلطنت کے نشو کی تشریح کرنے کے بعد سقراط اس کے زوال پر بحث کرنی چاہتا تھا کہ پالمارکس وغیرہ نے اس سے تعلیم نسواں پر اپنے خیالات ظاہر کرنے کا اصرار کیا۔ سقراط نے جواب دیا۔ عورت اور مرد میں کوئی خاص تفریق نہیں ہے۔ اگر ہے تو صرف تفریق مشاغل کا نتیجہ ہے۔ حالات کے تغیر سے یہ فرق بھی مٹ سکتا ہے۔ توالد کا فرق خارجی ہے۔ اس لیے ان دونوں کو یکساں تعلیم دینی چاہیے۔ جو طرز تعلیم اہل سیف کے لیے بتلایا گیا، وہی ان کے لیے بھی موزوں ہے۔ یہ مردوں کے ہمدوش رہ کر ہی موسیقی تربیت جسمانی وغیرہ امور میں مشاق ہوسکتی ہیں۔

دوسرا اہم سوال عورت کی قومی خدمت کا ہے۔ اس کے بارے میں سقراط کا قول ہے کہ جس عورت کا میلان جنگ کی طرف نظر آئے اس کا تعلق اہل نظام سے کرایا

جائے ۔ لیکن حسب خواہش اس کی تنسیخ ہوسکے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ عورتیں اپنی اولاد سے مغائر رکھی جائیں۔ یہ تعلق مجسٹریٹ کی رائے سے ہو اور اولاد کی تربیت اور پرورش منجانب سلطنت ہو۔

تیسری تجویز یہ ہے کہ فرماں برداری کا اعزاز اور اختیار صرف اہل حقیقت کو ملنا چاہیے لیکن اس موقع پر امتیاز سے کام لینا چاہیے۔ جس شخص نے ادھر ادھر کے منصوبات پیدا کرکے لفاظی شروع کردی ہو وہ بالکل فریبی ہے۔ سچا دانا وہی شخص ہے جس نے ہر قسم کے معلومات کی حقیقت دریافت کرلی ہو۔ وہی ہر ایک کام کو خوش اسلوبی سے انجام دے سکتا ہے اور وہی بادشاہی کا سزاوار ہے۔

چھٹا حصہ

اہل حقیقت کے عالم، جھوٹ کے دشمن، سچائی کے عاشق، جسمانی لذات سے محترز، دولت سے مستغنی، آزادہ رو اور کشادہ دل، مصنف، متحمل، عاقل، روشن خیال اور شاعرانہ مذاق سے آشنا ہونا چاہیے۔ قوم کو چاہیے کہ وہ ایسے آدمیوں کو ڈھونڈ نکالے۔ وہ خود اس قید میں پھنسنا پسند نہیں کرسکتے۔ ریاست کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ علوم حقیقی کی تشویق اور توسیع کا بھی لحاظ رکھے تاکہ بنے ہوئے لوگ اصلیت کے باہر نہ کہلائیں۔ سقراط نے مجسٹریٹ ہونے کے قبل تک اہل انتظام کی تعلیم کے اصول مقرر کردیے تھے۔ لیکن اس کا قول ہے کہ منصب پر فائز ہونا تعلیم کی انتہا نہ ہونی چاہیے۔ مجسٹریٹوں کو باالتزام حقائق اور معارف کا دلدادہ ہونا چاہیے۔ تمام حقائق میں راستی اعلیٰ ترین حقیقت ہے۔ یہی ہر ایک ذی روح کا ماحصل حیات اور ہر ایک وجود کی علت اولیٰ ہے۔ عالم موجودات میں آفتاب کا جو درجہ ہے وہی دنیا حقیقت میں راستی کا درجہ ہے۔

ساتواں حصہ

اس حصہ میں سقراط نے ایک طویل قصہ کہہ کر واضح کردیا ہے کہ اہل حقیقت کا طرز انتظام کیا ہوگا اور وہ اس کام کو کتنی خوبصورتی سے انجام دے سکتے ہیں۔ سقراط کے خیال میں تعلیم کا منشا اولیٰ تہذیب اخلاق و نفس ہے۔ اور اس کے لیے بالترتیب ریاضی سطحیات مساحت، نجوم، علم تناسب اور علم استدلال حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔

سقراط نے ان کے حصول کے اوقات اور اصول بھی منضبط کردیے ہیں جن کے بیان کرنے کی یہاں چنداں ضرورت نہیں۔

آٹھواں حصہ

اس باب میں سقراط نے پھر زوال قوم اور اس کے باب کی بحث شروع کی ہے۔ اس نے جمہور کو پانچ قسموں میں تقسیم کیا ہے:

(ا) حکومت صلحا: اس کے آئین و ضوابط اوپر بیان ہوچکے ہیں۔ لیکن یہ دور دیرپا نہیں ہوسکتا۔ ترقی کے بعد تنزل کا ظہور ضروری ہے۔ چنانچہ اس دور کے بعد (۲) فطری طور پر حکومت امرا کا ظہور ہوتا ہے۔ اس میں بشریت کا غلبہ رہتا ہے۔ اہل سیف کی بن آتی ہے اور عوام کی حالت بالکل غلاموں کی سی ہوجاتی ہے۔ ہر جگہ اعزاز اور اقتدار کو فروغ ہوتا ہے۔ بالخصوص مالکان زمین کو (۳) اس کے بعد حکومت اغنیا کا دور آتا ہے۔ اس میں عزت کی جگہ دولت کو شرف حاصل ہوتا ہے۔ زر دار اور بے زر، دو متضاد گروہوں کا نشو شروع ہوجاتا ہے۔ یہاں تک کہ مفلس گروہ اہل زر کے خلاف آمادہ پیکارہوجاتا ہے اور اس حالت میں (۴) حکومت عام کا عمل در آمد ہوجاتا ہے۔ وقعت اور شرافت ماری ماری پھرتی ہے۔ نہ کوئی اصول رہ جاتا ہے، نہ کوئی قاعدہ انصاف اور قانون کی مٹی خراب ہوجاتی ہے۔ نہ ان کے لیے کوئی قائدہ ہوتا ہے اور نہ وہ کسی قاعدہ کے پابند۔ لیکن یہ حالت چند سالوں تک بھی قائم نہیں رہ سکتی۔ مطلق العنانی کا دور شروع ہوجاتا ہے۔ اس دور میں خواہشات کی گرم بازاری ہوتی ہے اور جفا شعار، نا اہل، نفس پرور، طماع اور جابر افراد کا غلبہ رہتا ہے۔

انھیں پانچوں اقسام سلطنت کے مانند پانچ قسم کے انسان بھی ہوتے ہیں۔ حاسد، عزت پرست، خود پرست اور نفس پرست۔

نواں حصہ

اس حصہ میں سقراط نے کئی مثالوں سے دکھلایا ہے کہ منصف آدمی کو ہمیشہ عافیت نصیب ہوتی ہے۔ اس کے برعکس انصاف کو پامال کرنے والے ہمیشہ آفات و حوادث کے شکار ہوتے ہیں۔ تھریمیکس کا یہ قول کہ جفا شعاروں کو ہمیشہ فروغ ہوتا ہے باطل

ہے۔ لہٰذا حتی الامکان انسان میں انصاف کی تقویت اور تکمیل کا اہتمام کرنا چاہیے۔ اگر یہ مادہ وہیں ہو تو بہتر، ورنہ اس کے اکتساب کے خارجی وسائل پیدا کیے جانے چاہئیں۔ تاکہ روح میں یہی وصف غالب رہے۔

دسواں حصہ

سقراط کو شعرا اور فن شعر کی اصلاح کی بھی بڑی ضرورت معلوم ہوتی ہے۔ اس وقت کی مروجہ شاعری سے وہ مایوس ہوگیا تھا۔ اس کتاب کے آخر میں اس نے پھر وہی بحث چھیڑی ہے۔ اس کا قول ہے کہ شاعری سے صرف موجودات کے ظاہر کا علم ہوتا ہے، باطن کا نہیں۔ اس لیے اس سے صرف رذائل کی تحریک ہوتی ہے۔ فضائل کی نہیں۔ حالانکہ شاعری محاسن سے خالی نہیں۔ اس سے قوم کو بے انتہا فیض حاصل ہوسکتا ہے۔

اس کے بعد سقراط نے اوصاف حسنہ کے جزائے خلد کا ذکر کرتے ہوئے روح کے استمراری ہونے کا بھی ذکر کیا ہے۔ چونکہ روح غیر فانی ہے اس لیے اوصاف حسنہ کی اہمیت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ وہ بقائے روح کا ذکر کرکے خاموش نہیں رہ جاتا۔ اس نے ایک نہایت دلچسپ قصہ لکھ کر دکھلایا ہے کہ اوصاف حسنہ کی دیوتاؤں کی نگاہ میں کتنی وقعت ہے اور وہ اس کا کیا صلہ عطا کرتے ہیں، یہ قصہ حقائق اور باطنیات سے پر ہے۔ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ روح مختلف اجسام میں گھومتی ہوئی بالآخر سکون ابدی حاصل کرتی ہے۔ انسان خود اپنی قسمت کا معمار ہے۔ لیکن ایک بار اپنی قسمت کا انتخاب کرلینے کے بعد اسے پھر اس کے نتائج سے چارہ نہیں۔ وہ چاہے بہشت کے مزے اٹھائے یا دوزخ کے شدائد جھیلے۔ لیکن اس کے بعد اسے پھر اسی دنیائے فانی میں آتا ہے۔ ''جمہور'' کا اسی پر حقیقت اور پر معنی قصہ پر خاتمہ ہوجاتا ہے۔

ہم نے اجمالاً چند سطروں میں ''جمہور افلاطون'' کا تبصرہ کرنے کی کوشش کی ہے لیکن محض اس تبصرہ سے اس کے مندرجہ موضوعات اور مباحث کا پورا علم ہونا غیر ممکن ہے۔ کتنے ہی اہم مسائل بخیال طوالت نظر انداز کردے گئے ہیں۔ افلاطون کے زمانہ میں یونان اور ہندوستان کے درمیان کافی ارتباط تھا۔ تجارت سے قطع نظر، اس ارتباط کا اثر دونوں ملکوں کی صنعت و حرفت، فلسفہ اور ادب، اور نیز معاشرت پر نظر آتا ہے۔

''جمہور'' میں افلاطون نے کئی ایسے مسائل سے بحث کی ہے جو حکما ہند کی ایجاد ہیں اور چونکہ جدید یورپ کی سیاسی اور معاشری تکوین بیشتر ''جمہور'' کے اصولوں ہی کے مطابق ہوئی ہے۔ اس لیے ہمارے لیے اس کتاب کا مطالعہ اور بھی دلچسپی کا باعث ہے۔

''صبح امید'' مارچ ۱۹۲۱ء

پنڈت مَنّن دوبے مرحوم

اردو کو حضرت اکبر مرحوم کی وفات سے جو صدمہ پہنچا ہے قریب قریب اتنا ہی زبردست صدمہ ہندی ادب کو پنڈت مَنّن دوبے گچھوری مرحوم کی مرگ بے ہنگام سے پہنچا ہے۔ مرحوم اکبر کی طرح گچھوری جی زندہ دل ظریف طبع شاعر تھے۔ آپ کی ظرافت میں خاص ادبی شوخی ہوتی تھی، جو ہندی ناظرین کے دلوں میں عرصہ تک مرحوم کی یاد تازہ رکھے گی۔ راقم کوآپ سے نیاز حاصل تھا۔ دو ایک بار اسے آپ کی ظرافت کا نشانہ بھی بننا پڑا۔ مگر آپ کی چٹکیوں میں کدورت کا شائبہ بھی نہ ہوتا تھا۔ ملاقات ہوتے ہی بات ہنسی میں اڑ جاتی تھی۔ آپ کا سن ابھی ۳۵۔۳۶ سال سے زیادہ نہ تھا۔ نہایت قوی ہیکل، دراز قامت، چست آدمی تھے۔ صحت ایسی اچھی کہ تعلیم یافتہ لوگوں میں بہت کم آدمیوں کو نصیب ہوتی ہے۔ مگر موت کی نگاہوں میں تمیز کہاں۔

گچھوری جی گورکھپور کے متوطن تھے۔ الٰہ آباد یونیورسٹی کے گریجویٹ ہوکر تحصیل داری کے عہدہ پر مامور تھے مگر اس عہدہ کے فرائض انجام دیتے ہوئے آپ قومی تحریکوں میں سرگرمی سے شریک ہوتے تھے۔ بعض اخباروں کو آپ سے مستقل طور پر فیض پہنچتا تھا۔ آپ نے گول مال کاری سبھا نام کی ایک انجمن قائم کی تھی۔ گول مال آنند اس کے صدر تھے۔ وہ موجودہ حالات و واقعات کو ایسے دلکش اور ظریفانہ انداز میں تحریر فرماتے تھے کہ پڑھنے سے کبھی سیری نہ ہوتی تھی۔ آپ کی ایک ایک بات میں جدت ہوتی تھی۔ کچھ سیدھے سادے خریداروں کو کامل یقین تھا کہ گول مال آنند جی بھی آب و گل کی سرشت میں کوئی مستقل ہستی رکھتی ہیں۔ افسوس کہ پنڈت جی کی زندگی کا بیشتر حصہ سرکاری کاغذ کی خانہ پری میں صرف ہوا مگر معاش نے آپ کو ملازمت کے دائرہ سے باہر نہ نکلنے دیا۔

آپ محض شاعر ہی نہ تھے۔ آپ یگانہ روزگار ناثر بھی تھے۔ آپ کا انداز تحریر نہایت سلیس شستہ بامحاورہ، شوخی سے پر، رواں ہوتا تھا۔ قلم نہ رکتا تھا۔ تصنع سے آپ کو نفرت تھی۔ باوجود تحصیل دار ہونے کے آپ عدم تعاون کے حامل تھے۔ خود کھدر استعمال کرتے اور اپنے علاقہ میں بھی لوگوں سے اس کے استعمال کی تحریک کرتے تھے۔ مہمان نوازی آپ کی خاص صفت تھی کہ تنخواہ کبھی خرچ کے لیے کافی نہ ہوتی تھی۔ اکثر تمدنی اور قومی تحریکوں کی خدمت کرتے رہتے تھے اور ہمیشہ گمنام۔ آپ کا ارادہ اب ترک ملازمت کا تھا لیکن اس کے پہلے ہی آپ نے دنیا کو خیر باد کہا۔ کل دس بارہ دن بخار میں مبتلا رہے۔ دم آخر تک آپ اخبارات سے شعر وسخن کی گفتگو کرتے رہے۔ مگر موت نے انتخاب کرلیا تھا۔ کوئی دوا کارگر نہ ہوئی۔ پرماتما سے ہماری یہی دعا ہے کہ آپ کو شانتی دیں۔

''زمانہ'' دسمبر ۱۹۲۱ء

ملکانہ راجپوت مسلمانوں کی شدھی

شمالی ہندوستان میں ملکانہ راجپوتوں کی شدھی کا مسئلہ اپنے نتائج کے اعتبار سے جتنا اہم ہو رہا ہے اتنا شاید اور کوئی مسئلہ نہ ہوگا۔ بالخصوص اس لیے کہ جہاں تک اخباروں سے ظاہر ہوتا ہے ہندو جماعت اس تحریک کو جاری رکھنے اور قوی تر بنانے کے لیے متفق ہوگئی ہے۔ شاید ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار آریہ سماج اور سناتن دھرم مصلحین اور راسخین میں اتفاق اور اتحاد نظر آرہا ہے۔ کوئی شک نہیں کہ ہمارے مسلم برادران وطن اس اتفاق کو شبہ آمیز نظروں سے دیکھ رہے ہیں اور اس اجتماع کو اپنے قومی وجود کے لیے خوفناک سمجھتے ہیں۔ اب تک تبلیغ کے میدان میں مسلمان یکہ تاز تھے۔ کوئی ان کا رقیب نہ تھا۔ لیکن یہ صورت حال بہت سرعت سے تبدیل ہوتی جا رہی ہے۔ اور مسلمانوں کو یہ اندیشہ ہونے لگا ہے کہ کہیں یہ تحریک ہمارے قومی زوال کا پیش خیمہ تو نہیں ہے۔ آریہ سماج سے انھیں زیادہ خوف نہیں تھا۔ جب تک شدھی کی تحریک آریہ سماج تک محدود تھی زیادہ پروا نہ کرتے تھے لیکن ہندوؤں کی مجموعی طاقت کو اس کی امداد اور اشاعت پر آمادہ دیکھ کر مسلمانوں میں سخت بدگمانی پیدا ہوگئی ہے۔

اب بھی کچھ غیر متعصب مسلمان کانگریس کے کاموں میں شریک ہوتے ہیں۔ اور اس مغائرت کے فتنہ کو فرو کرنے کی کوشش میں منہمک ہیں۔ مگر انھیں جمہور اعلام اپنے مذہبی دائرہ سے خارج سمجھتا ہے۔ ایسے آدمیوں کی تعداد روز بروز زیادہ ہوتی جاتی ہے جو سوراجیہ کی تحریک ہی سے بدظن ہوگئے ہیں اور سوراجیہ کو ہندو راجیہ کا مترادف کہنے لگے ہیں۔ ہم یہ مانتے ہیں کہ ہر ایک قوم کو اپنے مذہبی صداقتوں کا کامل استحقاق ہے۔ اس عام حق سے کسی ذی فہم انسان کو انکار نہیں ہوسکتا۔ مگر اس کے ساتھ ہی ہم کو یہ بھی معلوم ہے کہ تبدیلی مذہب ہر ایک مثال شمار آدمیوں کو اس سے کہیں زیادہ روحانی

صدمہ پہنچاتی ہے۔ جہاں تک ان کو روحانی سکون عطا کرتی ہے ایک ہندو مسلمان تو لاکھوں ہندوؤں کے دلوں میں تعصب کا جوش پید اہوجاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ اس مرتد کو جان سے مار ڈالنے کی تدبیریں سوچنے لگتے ہیں۔ مذہبی توہین کا سب سے مہلک پہلو یہی ہے کہ کوئی آدمی اس سے منحرف ہوجائے۔ یہ گویا اس مذہب کے خامی کا اعلان ہے۔ اور ایسے شخص کی زبانی جو ہمیشہ سے اس کا مطیع رہا ہے ایک ہندو بدھوا کسی مسلمان کے نکاح میں آجاتی ہے تو ہندوؤں کو اس سے جتنا صدمہ ہوتا ہے اس کا اظہار نہیں کیا جاسکتا۔ ہندوستان کے لوگ مذہب پرور واقع ہوئے ہیں۔ یہاں مذہب نے ''قومیت،ذات، حسب و نسب، سب پر سکہ جمالیا ہے اور اس زمانہ میں مسلمان ہندوؤں سے کوسوں آگے ہیں۔ اس لیے ہم اندازہ کرسکتے ہیں کہ کسی مسلمان کے ہندو ہوجانے سے انھیں کتنا صدمہ ہوگا۔ ایسی حالت میں کیا یہ مناسب نہیں ہے کہ تبلیغی تحریکیں یک دم بند کردی جائیں۔ اور چند افراد کے روحانی اطمینان کے لیے ایک قوم کے دل کو ایذا نہ پہنچائی جائے۔ مذہب اپنے سچے معنوں میں خالق اور معبود کا معاملہ ہے۔ ہر ایک شخص کو اختیار ہے کہ وہ جس طرح سے چاہے معبود کی پرستش کرے۔ مگر اس کی کیا ضرورت ہے کہ اس حقیقت سے واقعہ کی سارے ملک میں تشہیر کی جائے۔ خواہ مخواہ جلوس نکالے جائیں جشن منایا جائے۔ اس سے کسی مذہب کی وقعت زیادہ نہیں ہوتی، کم ہوتی ہے۔ ہم گلہ نہیں کرتے، مگر حق ہم کو یہ کہنے پر مجبور کرتا ہے۔ ہندوؤں میں اس تحریک کی بنا مسلمانوں نے ڈالی۔ وہی اس کے ذمہ دار ہیں انھیں کے مذہبی جوش نے ہندوؤں کو اجتماع اور انضباط پر آمادہ کیا۔ جن صوبوں میں مسلمانوں کی آبادی زیادہ ہے وہاں ہندوؤں کو آسائش اور اطمینان میسر نہیں ان کی لڑکیاں، ان کی بیوائیں ہمیشہ اسلامی دست برد کا شکار ہوتی رہتی ہیں اور مسلمان سرغنایان قوم سکوت کی زریں پالیسی کو توڑنا مناسب نہیں سمجھتے۔ ہم ہندو اس تحریک کے اجرا کے لیے متہم نہیں کرتے لیکن چونکہ ہندو قوم زیادہ تعلیم یافتہ، زیادہ باخبر، قومیت کی زیادہ دلدادہ ہے اس وجہ سے یہ دیکھ کر افسوس ہوتا ہے کہ بالآخر اس نے بھی تبلیغ کا وہی رویہ اختیار کیا جس پر اسے خود اعتراض تھا۔ چاہے بانگ دہل سے اعلان کیا جائے کہ ہندو قوم نے شدھی کی تحریک محض اپنا شیرازہ باندھنے کے لیے جاری کی ہے۔ اور اسے کسی فرقہ یا مذہب کو

نقصان پہنچانا منظور نہیں ہے۔ لیکن ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ یہ صریح (Retaliation) کی پالیسی ہے اور اسی موقع پر جبکہ ہم نے ...... کو سیاسی معاملات میں ممنوع سمجھ رکھا ہے۔ مذہبی معاملات میں اس پر کاربند ہونا ناقابل عفو ہے۔ یہ مادیات کا دور ہے۔ مادی اغراض و مقاصد جس کا مجموعی نام سیاسیات رکھا گیا ہے۔ زندگی کے کل شعبوں پر حاوی نہیں۔ مذہب بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں ہم آج کل مذہب کی تلقین اور تبلیغ روحانی صداقتوں کی بنا پر نہیں کرتے۔ اس میں سیاسی اور ملکی خورید مضمر اور مخفی ہوتے ہیں زمانہ قدیم میں مذہب کل دنیاوی امور پر حکمراں تھا۔ اب سیاسی حکومت اور چیرہ دستی کا زمانہ ہے۔ ہندوستان میں عیسائیت کی منادی اس لیے ہورہی ہے کہ انگریزی گورنمنٹ کو ایسی جماعت کی امداد کا یقین ہوجائے جو ہم ملت ہونے کے باعث اس کے دامن میں وابستہ رہنا اپنے وجود کے لیے لازمی سمجھے۔ ہندو بھی اسی سیلاب کی زد میں آگئے ہیں۔ اسلامی حکومت کا زمانہ مذہبی تعصبات کا زمانہ تھا۔ اس وقت تبلیغ اسلام کا منشا سیاسی نہیں بلکہ محض مذہبی تھا۔ اور غائبانہ موجودہ زمانہ میں بھی یہ تحریک سیاسی وجود پر مبنی نہیں ہے۔ مگر ہندوؤں کی شدھی کی تحریک خالصاً اور کلیتہً سیاسی امور پر مبنی ہے۔ذات کی تفریق کو مٹانا، اصولوں کو ہم آغوش کرنا، اور اسی قسم کی دیگر تمدنی تحریکیں سیاسی فوائد کو مد نظر رکھ کر جاری کی گئی ہیں۔

ہمارا حب وطن، حب ملت ہے۔ہم کسی امر کو ملکی نقطہ نظر سے نہیں بلکہ مذہبی نقطہ نظر سے دیکھنے کے عادی ہیں۔ ہم زبان سے چاہے کچھ بھی کہیں مگر دل سے ہم پہلے ہندو اور بعد کو ہندوستانی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ دیگر مہذب ملکوں میں بھی حب وطن نے حب ملت کو کلیتہً محو نہیں کیا ہے۔ مگر وہاں مذہب کی حیثیت ثانوی ہے۔ ان کی نگاہیں وسیع ہیں۔ وہ کسی معاملہ کو ملکی اعتبار سے جانچنے کے عادی ہیں۔ فرانس، جرمنی یا امریکہ میں اگر ہندو یا مسلمان تعداد میں زیادہ ہونے لگیں تو وہاں کہرام نہیں مچے گا۔ امریکہ میں آج ہندوؤں کی تعداد اتنی زیادہ ہوجائے کہ وہاں ہر ایک تعلیم گاہ میں ہندی کی تعلیم کو جبری قرار دینے کا مسئلہ دارا لقوانین میں منظور ہوجائے تو یقیناً امریکہ والے اسے اپنے ملک کے لیے تباہی شگون نہ خیال کریں گے وہاں تفریق کی بنیاد رنگ ہے مذہب نہیں۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ ان کے تفریق کی بنیاد ہماری بنیادی مخاصمت سے کم

مضر ہے۔ وہاں بھی آئے دن سب و شتم کی نوبت آتی رہتی ہے مگر ان کی تقدیر اپنے ہاتھ میں ہے۔ اس مسئلہ پر ان کی زندگی یا موت مبنی نہیں ہے۔ جہاں اور متنازعہ امور ہیں، مثلاً مزدورں اور سرمایہ داروں کا مسئلہ وہاں ایک یہ بھی ہے مگر ہندوستان کی حالت بالکل جداگانہ ہے۔ ہندو اور مسلمان دونوں ہی سیاسی، تمدنی، مالی مسائل میں مذہبی تفویق کے حامی ہیں اور حقیر فوائد کے لیے مہتم بالشان قومی اغراض کو قربان کردینے میں پس وپیش نہیں کرتے۔ آیئے اب دیکھیں کہ اس شدھی سے ہندوؤں نے کیا فائدہ سوچ رکھا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ ہندوؤں کی تعداد زیادہ ہوجائے گی اور اس مناسبت سے مسلمانوں کی تعداد کم ہوگی۔مگر کیا قومی معاملات میں تعداد ہی سب کچھ ہے تجربہ تو یہ بتلاتا ہے کہ فی زمانہ تعداد کی کوئی وقعت نہیں۔ جرمنی کے ۶ کروڑ باشندے روئے زمین کے باشندوں کو دعوت جنگ دے سکتے ہیں۔ ۶ کروڑ انگلستان ۳۲ کروڑ کے ہندوستان پر کامیابی کے ساتھ حکمرانی کرسکتا ہے۔ تو تعداد کی اتنی اہمیت کیوں ہے۔ سکھوں کی تعداد کبھی ۱۶ یا ۱۷ لاکھ سے زائد نہ تھی لیکن انھوں نے پنجاب اور سرحدی صوبوں پر حکومت کی اور اگر انگریزوں نے ان کے قدم نہ روک دئے ہوتے تو وہ غالباً اپنی سلطنت کے حدود کو اور بھی زیادہ وسیع کرسکتے۔ غوری یا غزنی دس بیس کروڑ کی جماعت لے کر ہندوستانی پر حملہ آور نہیں ہوئے تھے۔ یونان نے کسی زمانہ میں عالمگیر سلطنت قائم کی۔ اٹالی بھی ایک زمانہ میں سارے یورپ حاوی تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مدوی فوقیت سیاسی فوقیت کی موجب نہیں بلکہ باہمی انضباط اور اتفاق ہی وہ چیز ہے جو قوم کو قوی اور با اثر بنا دیتی ہے۔

ہندو آج ۲۴ کروڑ ہیں اگر بہت سرگرمی سے کام لیا گیا تو غالباً دوچار سال میں ساڑھے ۲۴ کروڑ ہوجائیں گے۔ اس سے زیادہ کسی طرح نہیں ہوسکتے۔ سارے ملک کو ہم مذہب بنانے کا خیال جنوں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا تو جب ۲۴ کروڑ ہندوؤں نے اپنے کو سیاسی غلامی سے آزاد کرنے کے ناقابل پایا تو پونے کروڑ ہندوؤں کو اضافہ سے کیا توقع کی جاسکتی ہے۔ شاید زیادہ سے زیادہ اس کا اثر ہوگا کہ ایک یا دو ممبر کونسل میں زیادہ ہوجائیں۔ تو اتنے حقیر نتیجہ کے لیے اس قدر شور و شغب کی کیوں ضرورت سمجھی جاتی ہے۔ کیا اس تحریک کے حامیوں کو اتنا بھی نظر نہیں آتا کہ اس

سے باہمی مغائرت بڑھتی جاتی ہے۔ اور ہم روز بروز سو راجیہ کے منزل مقصود سے دور ہوتے جاتے ہیں۔ وہی امرتسر ہے جہاں تین سال قبل ہندوؤں اور مسلمانوں نے خونی یگانگت کا ایسا اونچا معیار پیش کیا تھا جس کی نظیر ہندوستان کی تاریخ میں مشکل سے مل سکتی ہے۔ اس امرتسر میں آج دونوں فرقوں میں خونریزی کا بازار گرم ہے۔ اس کے لیے ہم ایک بڑی حد تک اسی شدھی کی تحریک کو مورد الزام سمجھتے ہیں۔ غنیمت ہے کہ ابھی تک کانگریس کے حامی مسلمانوں نے تحمل اور ضبط سے کام لیاہے۔ مگر اب اس کی علامتیں نظر آرہی ہیں ، جیسا کہ مولانا ابو الکلام آزاد کی ایک تازہ تقریر سے ثابت ہوتا ہے (خدا کرے وہ رپورٹ نادرست ہو) اب ان لوگوں کا تحمل بھی انتہائی حد تک پہنچ گیا ہے اور یہی کیفیت رہی تو وہ دن دور نہیں ہے جب ہم کو ان کی مخالفت کا علانیہ سامنا کرنا پڑے گا۔ یہ خبر بھی جب اس قدسی صفات فنا فی القوم، پاک بزرگ کو ملے گی جو اس وقت جیل میں اپنے قوم کا کفارہ ادا کر رہا ہے تو معلوم نہیں اس کے سریع الحس دل پر کیا گزرے گی۔ ہندو مسلم اتحاد اس کے قومی تعمیر کی بنیاد تھی۔ اسے اس نے اپنے خون جگر سے قائم کیا تھا۔ وہ اسی مضبوط بنیاد پر اپنی عالیشان عمارت کھڑی کرنی چاہتا تھا۔ اس سے قبل زمانہ حال سے مدبروں میں کسی نے اس بنیاد کو مستحکم اور پائدار بنانے کی ضرورت نہیں سمجھی یا ان میں اس کی صلاحیت ہی نہ تھی۔

مگر افسوس ہے کہ آج ہمارے چند مذہبی فدائیوں کی مجنونانہ سرگرمی اس بنیاد کو متزلزل کیے دیتی ہے۔ ہم کو ہندوؤں کے تدبر پر اعتماد تھا۔ ہم کو اندیشہ تھا کہ ہندو قوم کی جانب سے اس اتحاد کو کوئی اندیشہ نہیں ہے۔ اگر اندیشہ تھا تو مسلمانوں کی جانب سے کہ کہیں وہ ارباب اختیار کی تحریص و ترتیب کا شکار نہ ہوجائیں۔ مگر ہوا کیا؟ ہندوؤں نے پہلے اس بنیاد پر پھاوڑہ چلایا۔ اور یہ حضرات دلیلیں کیسی پیش کرتے ہیں ۔ کوئی کہتا ہے ہندو اپنے تئیں مضبوط بنا رہے ہیں اور مسلمانوں کو خوش ہونا چاہیے کہ ان کے برادران وطن میں مقابلہ اور مجادلہ کی قوت پیدا ہو رہی ہے۔ اس عقل پر آنسو بہانے کے سوا اور کیا کیا جاسکتا ہے۔ ایک بھائی کو دوسرے بھائی کا گلا گھونٹ کر مقابلہ کا سبق سکھایا جا رہا ہے۔ اس پہلو سے دیکھا جائے تو ہمیں ہندوستانیوں سے زیادہ بہیمہ صفت موصوف اور کوئی قوم نظر نہ آئے گی۔ کیونکہ یہاں ایک اکھاڑہ ہے اور وہاں

بھائی بھائی باپ بیٹے مقابلہ اور مجادلہ کی مشق کر رہے ہیں۔ ہم سے زیادہ خوش نصیب اور کون ہوگا؟ دنیا میں سب سے خوفناک کام مذہبی تعصبات کو برانگیختہ کرنا ہے۔ یہاں تک کہ سلطنتیں بھی اس دائرہ میں قدم رکھنے کی جرأت نہیں کرتیں۔ مگر ہندوؤں کی دلیر قوم اس وقت شجاعت کے جوش میں کسی رکاوٹ کی پروا نہیں کرتی۔ کوئی مارشل لا اور سخت سے سخت جبری قوانین اتنے مہلک نہیں ہوسکتے، جتنے برانگیختہ نقصانات اس سے مستورات کو باہر نکلنا مشکل ہوجائے گا۔

امرتسر میں ایک ہندو لڑکی کی بے حرمتی نے کتنی جانیں ہلاک کیں۔ ایسے حادثے روز ہی وقوع میں آتے رہیں گے اور اس طرح روز ہی خون خرابہ ہوتا رہے گا۔ اگر اس باہمی جنگ و جدل سے کوئی تیسری پارٹی فائدہ نہ اٹھانے والی ہوتی اور ہندو اور مسلمانوں ہی کے شکست اور فتح پر مسئلہ کا دار و مدار ہوتا تو ایک فریق دوسرے پر غالب آکر اپنے تئیں مبارکبادی کا مستحق سمجھ سکتا تھا۔ لیکن جب ہم دیکھ رہے ہیں کہ اس قسم کے اختلافات ہماری غلامی کی زنجیروں کو اور مضبوط کیے دیتے ہیں تو قرین قیاس نہیں معلوم ہوتا کہ کیوں کر کوئی فہمیدہ شخص ان حالات کو مطمئن نظروں سے دیکھ سکتا ہے۔ ہمارے باہمی اتفاق نے دشمنوں کے پتے پانی کردیے تھے۔ اتنا اہم ہوتے ہوئے بھی یہ ہماری قومی قلع بندی کا نازترین پہلو تھا۔ حریف اسی مقام پر اپنی مرکزی طاقت کا اثر ڈالنا چاہتا تھا۔ اور ہماری ناعاقبت اندیشی اور کوتاہ نظری کے باعث اس کی کوششیں کامیاب ہوگئیں۔ ہم شدھی کے حامیوں سے پوچھتے ہیں کیا ہندوؤں کو مستحکم بنانے کا بھی ایک وسیلہ ہے۔ ان کو کیوں نہیں اپناتے جس کے اپنانے سے ہندو قوم کو اصلی قوت حاصل ہوگی۔ کروڑوں اچھوت عیسائیوں کے دامن میں پناہ لینے چلے جاتے ہیں۔ انھیں کیوں نہیں گلے سے لگاتے؟ اگر آپ قوم کے سچے بہی خواہ ہیں تو ان اچھوتوں کو اٹھائیں۔ ان پر پامالوں کے زخم پر مرہم رکھیں۔ ان میں تعلیم اور تہذیب کی روشنی پہنچائیں۔ اعلیٰ اور ادنیٰ کی قیدوں کو مٹائیں۔ چھوت چھات کے بے معنی اور مہمل قیدوں سے قوم کو پاک کیجیے۔ کیا ہماری راسخ الاعتقاد مذہبی جماعتیں ڈوموں اور چماروں سے برادرانہ مساوات کرنے کے لیے تیار ہیں؟ اگر نہیں تو ان کی شیرازہ بندی کا دعویٰ باطل ہے۔ آپ یا تو حکام کی ریشہ دوانیوں کے شکار ہوگئے ہیں یا مذہبی تنگ نظری نے

آپ کی بصارت کو غائب کردیا ہے۔ آپ کو واضح ہو کہ مسلمانوں سے دشمنی کرکے اپنے پہلو میں کانٹے بو کے آپ اپنی قوم کو مضبوط نہیں کر رہے ہیں۔ آپ مسلمانوں کو جبراً قہراً حکمراں قوم کی مدد لینے کے لیے مجبور کر رہے ہیں۔ آپ ہی اپنی تلوار مقابل کے ہاتھ میں دے رہے ہیں۔ آپ کا خدا ہی حافظ ہے۔ پھر بھی کیا خبر ہے کہ جن مسلمانوں کو یابرائے نام مسلمانوں کو پاک کرنے کے لیے آپ ساری قوم کو تباہی کی طرف لیے جا رہے ہیں وہ ہمیشہ ہندوں سے وابستہ رہیں گے۔ کم از کم سابقہ تجربات تو اس استقلال کی شہادت نہیں دیتے اور سماج نے جتنے معرکہ کی شدھیاں کیں ہر موقعوں پر دھوکا کھایا۔ دھرم پال دھرم بیر وغیرہ سب کے سب آج پھر مسلمان ہیں تو کون یہ کہنے کی جرأت کرسکتا ہے کہ ملکا نے راجپوت اس نئی مہمانی کا لطف اٹھا سکے بعد اپنے گھر کی طرف رخ نہ کریں گے۔

ہم کو شک ہے کہ اس جوش و خروش کے بعد جب ان نو ہندوؤں کو ہندو سوسائٹی سے کما حقہ واقفیت ہوگی، وہ دیکھیں گے کہ ہم کو شدھی سے کوئی خاص فائدہ نہیں حاصل ہوا۔ہمارے ساتھ اب بھی وہی چھوت چھات جاری ہے۔ہماری اولاد کی شادیوں میں اب اور بھی زیادہ رکاوٹیں پیدا ہوگئی ہیں، تو متنفر ہوکر پھر اسلام کا دروازہ کھٹکھٹائیں گے۔ مسلم سربرآوردگان کو اپنی مذہبی تبلیغ کا کامل استحقاق ہے۔ لیکن جب یہ تبلیغ انفرادی حیثیت سے گزر کر مجموعی صورت اختیار کرلیتی ہے جب اخباروں میں اس کے زور اور ترقی کی خوش آیند خبریں شائع ہوتی ہیں۔ جب اس خوشی میں سبھائیں ہوتی ہیں۔ مبارک باد دی جاتی ہے۔ چندے ہوتے ہیں، والینٹری جمع کیے جاتے ہیں، ایک باقاعدہ شدھی کیمپ کھولا جاتا ہے تو صورت حال تبدیل ہوجاتی ہے۔ اور ان کا یہ قول بالکل صحیح ہے۔ زمینداروں اور کاشتکاروں میں جابجا بدمزگیاں ہوتی رہتی ہیں۔ ان کا شمار ملک کے معمولی واقعات میں کیا جاتا ہے۔ اس طرف کسی کی توجہ بھی نہیں ہوتی۔ لیکن اگر یہ ہی بدمزگیاں زیادہ اجتماعی صورت اختیار کرلیں، کسانوں کے جتھے قائم ہوجائیں، ادھر زمینداروں کی ٹولیاں بن جائیں اور آپس میں باقاعدہ جنگ چھڑ جائے تو سارے ملک میں واویلامچ جائے گا۔بڑے شدومد کے ساتھ کہا جاتا ہے کہ ملکانہ تو دراصل ہندو ہیں۔ انھیں مسلمان سمجھنا ہی غلطی ہے وہ ہندو نام رکھتے ہیں ہندوؤں کے دیوتاؤں کی

پوجا کرتے ہیں، شادیوں میں پروہتوں کو بلاتے ہیں صرف مردے دفن کرتے ہیں اور ختنہ کراتے ہیں۔ اس لیے انھیں پھر ہندو دائرے میں لے کر ہم مسلمانوں پر کوئی زیادتی نہیں کر رہے ہیں۔ مگر سوال تو یہ ہے کہ اب تک ملکانوں کا شمار مردم شماری کے کاغذات میں کس دین میں ہوتا تھا۔ ہندوؤں میں یا مسلمانوں میں ؟ جب یہ ظاہر ہے کہ وہ مسلمان شمار کیے جاتے ہیں تو انھیں تبدیلی مذہب پر آمادہ کرنا یقیناً مسلمانوں کی اعدادی قوت کو ضرر پہنچانا ہے۔ ہندوؤں میں کتنے ہی ایسے فرقے ہیں جو اسلامی رسم و رواج کی پابندی کرتے ہیں۔ پانچوں پیروں کی پرستش کرتے ہیں۔ سید غازی کے مزار پر سجدے کرتے ہیں۔ تعزیوں کو شربت چڑھاتے ہیں۔ محرم میں سبز کپڑے پہن کر نکلتے ہیں۔

اگر اس دلیل پر آج وہ سب کے سب مسلمان ہوجائیں تو کیا ہندو یہ خیال کرکے اپنے کو تسکین دے لیں گے۔ وہ تو برائے نام ہندو تھے۔ ہندوؤں میں ایسے فرقے موجود ہیں، جو گاؤ کشی کرتے ہیں۔ مسلمانوں کے گھر کے جھوٹے ٹکڑے کھاتے ہیں مگر آج ان کے مسلمان ہونے کی خبر پاکر ہندو جامے سے باہر ہو جائیں گے۔ اس لیے نہ کہ اس سے ان کی تعدادی قوت معرض خطر میں آتی ہے۔ یہ بھی ایک حجت پیش کی جاتی ہے کہ ملکانے خود بخود دست بستہ التجا کر رہے ہیں کہ ہمیں ہندو برادری میں داخل کیجیے ہم اب مسلمان رہنا نہیں چاہتے۔ مانا، مگر کیا اب تک ملکانے سوتے تھے یا آج کسی معجزے سے ان کی مذہبی ارادت ہندوؤں کی طرف منتقل ہوگئی ہے۔ کوئی تحریک بلا خارجی تحریک اور اشتعال کے عالمگیر نہیں ہوا کرتی۔ نمک ہی کے اضافہ محصول کو لے لیجیے۔ سیاسی او رباخبر تصوف میں اس پر جس قدر چوں چرا ہو رہی ہے اس کا عشر عشیر بھی غریب دیہاتیوں میں نہیں ہے۔ جن پر اس اضافے کا بار پڑے گا۔ عوام میں اشتعال پیدا کرنے سے ہوتا ہے یہ شدھی کی تحریک بھی اسی قسم کی ہے۔ شدھی کے حامیوں نے مہینوں اوربرسوں سے انھیں تیار کی ہوگی۔ ڈھیلے توڑے ہوں گے کنکر چنے ہوں گے پانی سے سیراب کرکے ڈھیلوں کو نرم کیا ہوگا۔ تب جاکے اب تخم ریزی کا موقع آیا ہے۔ اس قسم کی دلیلیں پیش کرنا اپنے کو وہ تضحیک بناتا ہے۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ تحریک اس خاص موقع پر کیوں جاری کی گئی۔ مسلمانوں کے دل میں یہ

شک پیدا ہونا فطری ہے کہ انھیں ملاکر انھیں دوست بنا کر تو یہ بغلی گھونسہ نہیں لگایا جا رہا ہے۔ جب تک ان سے چشمک تھی، رقیبانہ مخالفت کا ہنگامہ گرم تھا تب تک ہندوؤں کو یہ تحریک جاری کرنے کی ہمت نہیں پڑی۔ اب جب ان سے برادرانہ اتحاد قائم ہونا شروع ہوا تو ہندوؤں کو ان کی جانب سے کوئی اندیشہ نہیں رہا؟

یہ سوال ہر ایک مسلمانوں کے دل میں قدرتی طور پر پیدا ہوتا ہے اور اسے منطقی انتہا تک لے جانے سے اسے گمان ہوتا ہے کہ کہیں یہ سب دلجوئیاں اور تلطف آمیزیاں یہ اتحاد اور ارتباط ہمیں صفحہ ہند سے مٹانے کا پیش خیمہ تو نہیں ہے۔ اس گمان کا ازالہ کیوں کر کیا جائے۔ دلیلوں سے ان کا ازالہ نہیں ہوتا۔ جب حامیان شدھی ڈنکے کی چوٹ پر کہہ رہے ہیں کہ ہم اس تحریک سے ہرگز دست بردار نہ ہوں گے چاہے اس کے نتائج کتنے ہی ناخوشگوار کیوں نہ ہوں۔ ہم تقدیر کی سی ثبات کے ساتھ خموشی سے موانعات کی مطلق پرواہ نہ کرکے اس تحریک کو جاری رکھیں گے تو ایسی حالت میں اس گمان کا ازالہ ہوتا تو دور رہا وہ اور واثق ہوتا جاتا ہے۔ یہ ثبات اور عزم کسی زیادہ کارآمد تحریک کے لیے موزوں تھا؟

شدھی کے حامیوں سے تو اب ہمیں زیادہ معقول پسندی کی امید نہیں۔ انھیں مذہبی جنون نے ازکار رفتہ کر رکھا ہے مگر ہم ہندو قوم سے پوچھتے ہیں کہ اب ایسی حالت میں شدھی تحریک کے متعلق آپ کیا طرز عمل اختیار کرنا چاہتے ہیں؟ کیا آپ اس کے حامیوں کی دامے، درمے، سخنے، امداد دے کر ہمیشہ کے لیے ہندو مسلم اتحاد یا دوسرے لفظوں میں سو راجیہ اور قومی حکومت سے دست بردار ہو چاہتے ہیں یا اپنی زبانی اور عملی ہمدردی کو اس تحریک سے الگ کرکے اس اتحاد کو قائم رکھنا چاہتے ہیں۔ اتنے ہی دنوں میں بہت کچھ نقصان ہوچکا ہے ضبط اور تحمل کی رسیاں تن گئی ہیں۔ گھر میں بڑی سیند پڑ گئی ہے، لیکن اگر آپ اب بھی چونکے تو اس نقصان کی تلافی ہوسکتی ہے۔ ضبط وتحمل کی رسیاں پھر ڈھیلی ہوسکتی ہیں۔ اور چور سیند کے دروازے سے بھاگ سکتا ہے۔ یہ ہی موقع آپ کے جاگنے کا ہے یہ ہی موقع آپ کو آنے والی تباہی سے بچنے کا ہے۔ ایک جھپکی اور لے لی، سہل انکاری سے گھاٹ پر پڑے رہے تو پھر جاگنا بے سود ہے۔ کیونکہ اس وقت تک آپ کا سب کچھ غائب ہوچکا ہوگا۔ ہندوؤں کی مذہبی

رواداری مشہور ہے مذہبی مزاحمت ان کے یہاں ممنوع ہے۔ یہ موقع ہے کہ ہم اس رواداری کا اظہار کریں اور پھر پچھتانا اور ہاتھ ملنا بے سود ہوگا۔

''زمانہ'' مئی ۱۹۲۳ء

شدھی

ایک جواب

مئی کے زمانہ میں ملکانہ راجپوت مسلمانوں کی شدھی کے عنوان سے منشی پریم چند نے اس تحریک پر کچھ نکتہ چینی کی ہے جو ہندوؤں کے ہر ایک طبقہ کو ایک پلیٹ فارم پر لے آتی ہے جس میں آریہ سماج سناتن دھرمی، جینی اور سکھ سب شریک ہیں۔ اودھ کے تعلق دار آگرہ کے زمیندار، شہروں کے پڑھے لکھے ہندو گاؤں کے ان پڑھ راجپوت پنجاب کے جوشیلے کارکن، صوبہ جات متحدہ کے عام باشندے دولت مند سیٹھ اور غریب پنڈت سب اس میں حصہ لینا فخر سمجھ رہے ہیں۔ بھارت دھرم مہا منڈل ، کاشی کی پنڈت منڈلی امرتسر، لاہور اور دوسری جگہوں کے پنڈتوں کی آشیرواد اس میں شامل ہے جس کی کارروائی پر کشتری مہا سبھا آگرہ کشتری پر اشک سبھا فیض آباد اور راجپوں کی بیشمار کانفرنسیں صادر کرچکی ہیں۔ منشی پریم چند کی نکتہ چینی دو تین باتوں پر منحصر ہے ایک تو وہ سرے سے مذہبی تبلیغ کے مخالف نظر آتے ہیں۔ اس لیے وہ ہندوؤں کی اس کوشش کو مذموم قرار دیتے ہیں ۔ دوسرے وہ مردم شماری کے اندراجات کی بناپر اس بات پر اصرار کر رہے ہیں کہ یہ مسلمانوں کی شدھی ہے۔ اس لیے ہندو مسلم اتحاد کے خیال سے یہ تحریک موزوں ہی نہیں بلکہ ضرر رساں ہے۔ تیسرے وہ اس تحریک کو سوراجیہ کی جگہ ہندو راجیہ کا نشان قرار دیتے ہیں۔ ضرورت ہے کہ آپ کی نکتہ چینی پر ذرا غور سے نظر ڈالی جائے تاکہ اس کے دل میں اور کانگریس کے چند اور سرگرم کارکنوں کے دل میں جو قیادت اس تحریک کے بارے میں پیدا ہوگئے ہیں،ان کی جانچ ہوسکے۔ سب سے پہلے تبلیغ مذہب میں آپ کی بے رخی کا سوال ہے۔ آپ نے مذہب

کے متعلق جو کچھ فرمایا ہے وہ ٹھیک سہی لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تبلیغ کا کام بند کردیا جائے ۔ بلاشبہ مذہب عبد و معبود کے رشتہ اتحاد کا نام ہے۔ لیکن کیا اس دقیق مسئلے کو بغیر کسی روشن دماغ پیشوا کی مدد کے عام طور پر لوگ سمجھ سکتے ہیں اگر آپ کی منطق ٹھیک مانی جائے تو دنیا کے سارے روشن خیال پادری، دقیقہ اس مولوی اور نکتہ سنج پنڈت بیکار ٹھہرتے ہیں۔ آپ یہ مانتے ہیں کہ اس بارے میں ہندوؤں نے سبق مسلمانوں سے سیکھا۔ لیکن اس پر بھی آپ مسلمانوں کی ہدایت کے لیے ایک لفظ تک کہنے کو تیار نہیں ہیں۔ جن لوگوں کی آپ وکالت کر رہے ہیں ان کا تو یہ خیال ہے کہ تبلیغ کا کام کسی حالت میں بھی (ہندو مسلم اتحاد ہو یا نفاق غیر قوم کا راج ہویا سوراجیہ) بند نہیں کیا جاسکتا۔ عیسائی بھی تو یہ کام کر رہے ہیں، ان کے لیے آپ کیا راستہ تجویز فرماتے ہیں۔ ابھی ایک بدھ مشن مالا بار میں آیا ہے۔ اس کی آمد پر نہ تو آپ چراغ پا ہوتے ہیں اور نہ کانگریس ہی نے ملامت کا کوئی لفظ استعمال کیا ہے۔ کیا غریب ہندو ہی اس ہندو مسلم اتحاد کے اس ہندوستانی اتفاق کے واحد ٹھیکہ دار ہیں کہ ان کا قول و فعل ہی ملامت کا نشانہ بنے۔ مسلمان بنگال کی پہاڑوں میں ہندوؤں کو مسلمان بنانے میں مصروف ہیں کیا آپ نے یا کانگریس کمیٹی یا خلافت کمیٹی نے اس بات پر نوٹس لیا۔ اتحاد کی لکیر پیٹتے پیٹتے اتنے دن ہوگئے لیکن کیا کچھ کوشش ہندوؤں کے تحفظ کی بھی کی گئی؟ آپ کو شاید معلوم نہ ہو جس وقت کانگریس نے اچھوتوں کے اٹھانے کا ریزولیوشن پاس کیا تو پنجاب خلافت کمیٹی نے جملہ خلافت کمیٹیوں نے ان اچھوت ہندوؤں کو مسلمان بنانے کی دعوت دی تھی۔ اس پر کانگریس نے کیا کیا تھا؟ غضب تو اب ہوا، جب ہندوؤں نے بھارتیہ ہندو شدھی سبھا بنا کر اس کام میں ہاتھ ڈالا۔ آپ کہتے ہیں کہ یہ کام اب اجتماعی طور پر ہورہا ہے۔ اس لیے قابل ملامت ہے کیا مسلمان اور عیسائی اجتماعی طور پر کام نہیں کر رہے ہیں؟ اگر آپ اس معاملہ میں کم واقفیت رکھتے ہیں، اس کا نزلہ غریب ہندوؤں پر نہ گرائیے۔

آپ نے دوسرا الزام ہندوؤں کے سر پر تھوپا ہے جہاں مسلمان سب دنیاوی خیالات کو دور کرکے ہندوؤں کو صرف جہنم کی آگ سے بچانے کے لیے ہی انھیں مسلمان بناتے ہیں۔ وہاں لامذہب ہندو ملکانوں کو کوئی مذہبی بشارت تو دے نہیں سکتے۔

صرف سیاسی اغراض کے لیے اپنی تعداد بڑھانی ضروری سمجھ کر شدھی کے کام میں لگے ہوئے ہیں۔

بھلا شدھی کے کام کرنے والوں میں کتنے ایسے ہیں جنھوں نے پہلے سیاسی اغراض کے لیے کام کیا ہے۔ مہاتما ہنس راج اس میدان کے شاہ سوار ہیں۔ یا سوامی دیانند، بی۔ اے ذرا کام کرنے والوں کی فہرست پر نظر تو ڈالیے اور پھر بتلایئے کہ یہ کام مذہبی دیوانے کر رہے ہیں یا بیوقوف سیاست داں؟ ایک بات صاف ظاہر ہے کہ ہندو حلقہ میں اس کام کی مخالفت وہی لوگ کر رہے ہیں جن کے دماغ پر سیاسی اغراض کا بھوت بری طرح سوا رہے۔ جنھوں نے آج تک اس بات کی ذرا پروا نہیں کہ ہندو دوزخ میں جاتے ہیں یا جہنم میں۔ جنھوں نے خلافت کمیٹیوں کے کام کے لیے دھواں دھار لیکچر دیے ہیں اور شاید روپیہ بھی اکٹھا کیا ہو لیکن جنھوں نے آج تک ہندوؤں کے لیے ہندو ہونے کی حیثیت میں کوئی کام نہیں کیا ہے ہاں یہ وہی لوگ ہیں جنھوں نے آخیر دم تک مالابار میں آریہ سماج کے جانے کی مخالفت کی تھی اور جو موقع بے موقع موپلاؤں کے ظلم کی داستانوں کی سچائی سے انکار کرتے رہے ہیں۔ اس لیے کہ سیاسی اغراض سے رچے ہوئے ہندو مسلم اتحاد کے ڈھونگ کو صدمہ نہ پہنچے معاف فرمایئے۔ شدھی کے مسئلہ پر لکھنے سے پیشتر اگر آپ صورت حالات کا ملاحظہ شدہ گاؤں جاکر کرلیتے تو شاید آپ کو سیاسی اغراض کا بھوت نہ ڈراتا۔

آپ کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ملکانے مردم شماری کے کاغذوں میں مسلمان درج ہیں اس لیے وہ مسلمان ہی ٹھہرے اور اس لیے مسلمانوں کو ان کے ہندو ہونے سے صدمہ پہنچنا ضروری ہے۔ آپ کی معصومانہ ناواقفیت کا کوئی علاج نہیں۔ آگرہ ضلع کے گزیٹر سے اخباروں میں اقتباسات نکلے۔ مولانا آزاد سبحانی اور بابو پرشوتم داس ٹنڈن کی تحقیقات نے ان کو نہ ہندو اور نہ مسلمان قرار دیا۔ مولانا آزاد نے اس سوال پر بحث کرنے سے ہی انکار کردیا۔ لیکن پھر بھی ملکا نے مسلمان ہی رہے آپ کہتے ہیں کہ ان کے رسم و رواج بھاڑ میں جائیں صرف مردم شماری کی بات صحیح ہے۔ ٹھیک بہت ٹھیک نہ معلوم سرکار کی شائع کی ہوئی معلومات کے لیے آپ نے یہ محبت کب سے شروع کی ہے۔ ایک بات اور بڑے پتہ کی بتاتے ہیں۔ ہندوؤں میں بھی ایسے آدمی ہیں جو کئی

مسلمان رسموں کے پیرو ہیں، اچھی بات ہے۔ آپ ایسے لوگوں کو نکال دیجیے جو کبھی سید ہوتے ہوئے پھر ہندو کیے گئے ہوں۔ جن کا سیدوں سے مجلسی تعلق قائم ہو جو اپنے فرقوں کے نام ویسے ہی قائم رکھتے ہوں۔ ایسے لوگوں کو جب مسلمان رہنے میں شامل کرلیں گے تو سچ مانئے وہ ہندو جو اس قسم کی باتوں میں دلچسپی لیتے ہیں۔ ہندو مسلم اتحاد کو توڑنے کی دھمکی نہ دیں گے اور نہ مسلمان مولویوں کو نمازی کا رتبہ دلانے کی کوشش کریں گے۔ لیکن سچ تو یہ ہے کہ ایسے ہندو عدیم الوجود ہیں۔ آپ جن کا ذکر مثال کے طور پر کر رہے ہیں۔ ان کی اور ملکانوں کی حیثیت میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔ملکانہ ٹانک راجپوت ہیں تو دوسری طرف ہندو ٹانک راجپوت بھی ہیں۔ یہی نہیں ان کی اندرونی شاخیں بھی قائم ہیں اور ایک ہندو ایک ملکانہ کو چچا مانتا ہے۔ اب آپ الزام دیتے ہیں کہ ہندوؤں نے اس تحریک کے ذریعے ہندو مسلم اتحاد کو توڑنے میں پہل کی پھر افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ آپ کی معلومات نہ معلوم کتنی پرانی ہیں۔ اگر آپ مالابار کے فساد سے پہلے لکھتے جبکہ ہندوؤں کو زبردستی مسلمان نہیں بنایا گیا تھا اور پھر اس پر ایک دو کو چھوڑ کرکسی ذمہ دار مسلمان لیڈر نے ہندوؤں سے ہمدردی کی ہوتی اور مسلمان علما نے موپلاؤں کو غازیوں کا خطاب دے کر ان کے لیے اپیل نہ کی ہوتی تو شاید آپ کا الزام بجا ہوتا۔ اگر آپ ملتان کے فسادات سے پیشتر لکھتے جبکہ ہندوؤں کی مقدس کتابیں جلائی نہیں گئی تھیں۔ ان کی مقدس عمارتوں کو مسمار نہیں کیا گیا تھا ان کی عورتوں کی بے حرمتی نہیں کی گئی تھی تو شاید ہندو آپ کی بات مان لیتے اگر آپ پنجاب میں میاں فصل حسین کی زبردستی مسلم روح کے عملاً شروع ہونے سے پہلے لکھتے تو بھی آپ کی بات قابل اعتبار ہوتی۔ لیکن اب تو آپ بے سر راگ الاپ رہے ہیں معلوم نہیں آپ نے ان باتوں کو بھلا دیا ہے یا آپ ایسی چار دیواری میں رہتے ہیں جہاں ہندوؤں کی شکایات پہنچ ہی نہیں سکتیں۔ لیکن نہیں آپ خود لکھتے ہیں جن صوبوں میں مسلمانوں کی آبادی زیادہ ہے وہاں ہندوؤں کو آسائش اور اطمینان میسر نہیں۔ ان کی لڑکیاں ان کی بیوائیں ہمیشہ اسلامی دست برد کا شکار ہوتی ہیں۔'' اگر ہندو مسلم اتحاد کے یہی معنی ہیں تو اتحاد کو دور سے سلام۔ ہندو بھی بڑے خوش قسمت ہیں مار بھی کھاتے ہیں اور پھر ایسے ناصح بھی موجود ہیں جو کہ صبر کا اپدیش کر رہے

ہیں۔ گو یہ ان کی طاقت سے باہر ہے کہ صورت حالات کے بہتر ہونے کا کوئی پیغام ہندوؤں کو سنا سکیں۔

آپ تیسرا الزام یہ دیتے ہیں کہ شدھی کے سلسلے نے نہیں بلکہ اس پر جملہ ہندوؤں کے اتفاق نے مسلمانوں کو شبہ میں ڈال دیا ہے۔ خوب فرمایا اگر مسلمانوں کو راضی رکھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہندو ہندو آپس میں بچھڑے رہیں۔ اگر کانگریس سوراجیہ کو اس وقت حاصل کرسکتی ہے جب سناتن دھرمی آریہ ساجیوں سے دور بھاگیں تو ہندوؤں کو سوچنا خدا پڑے گا کہ انھیں اپنے لیے کیا انتظام کرنا چاہیے۔ ایک بات آپ نے ٹھیک کہی تعداد ہی سب کچھ نہیں ہے۔ اگر یہی سب کچھ ہوتی تو ہندوؤں کی یہ دُردشا نہ ہوتی، لیکن مخالفین تو اس بات میں خوش ہیں کہ ہندو اپنے آپ کو ایک نظام میں بھی نہ باندھ سکیں۔ پنجاب کے مسلمان اخباروں نے مالوی جی کے اس معاملہ پر تقریروں پر جو شور مچایا تھا وہ صاف اس بات کا ثبوت ہے۔

آپ ہندوؤں سے مذہبی رواداری کے نام پر اپیل کرتے ہیں کہ وہ اس تحریک کو بند کردیں۔ یہ اپیل ایک مایوسانہ لہجہ میں ہے۔

ہم خوش ہیں کہ آپ نے اس بات کو محسوس کیا ہے کہ شدھی میں حصہ لینے والے اس کام سے باز نہیں آنے کے۔ لیکن آپ نے اس کے حامیوں کی تعداد کا اندازہ غلط لگایا ہے جن لوگوں نے اس کے لیے ایک لاکھ روپے سے زیادہ اکٹھا کرکے دیا۔ جس طبقہ میں سے اس کے دو سو سے زیادہ کارکن آئے ہیں وہ شدھی کی اہمیت کو سمجھ چکا ہے۔ ان کے لیے ہندو مسلم اتحاد کے نام پر گمراہ کن اپیلیں کسی کام کی نہیں۔ اور سچ پوچھو تو یہی وہ لوگ ہیں جنھوں نے ہندوؤں کو مصیبتوں میں آج تک ان کا ہاتھ بٹایا ہے۔

آپ اس تحریک سے ہندو مسلم اتحاد کو صدمہ پہنچنے اور اس سے کانگریس کا کام بند ہونے کی ناخوش گوار خبر سناتے ہیں۔ کیا کانگریس کے لیے کام کرنا ہندوؤں پر احسان کرنا ہے؟ کیا سوراجیہ کے نزدیک ترین لانے کے لیے کوشش کرنا ان کو شکر گذار بنانا ہے؟ اگر نہیں تو پھر یہ ڈر روا کیسا؟

وقت ہے کہ سیاسی میدان میں کام کرنے والے اور خاص کر سیاسی کاموں میں

حصہ لینے والے ہندو اس بات کو سمجھ لیں کہ ہندوؤں کی کمزوری ملک کے لیے نقصان ده ہے۔ جب تک ہندو کمزور ہیں اور مسلمانوں کو یہ یقین ہے کہ وہ کمزور ہیں اس وقت تک ہندومسلم اتحاد بے معنی ہے۔

"زمانہ" جون ۱۹۲۳ء

سری رام شرما ایم۔اے

قحط الرجال

ہندو مسلم اتحاد کے متعلق اس وقت مسلمان اکابر قوم نے باوجود پیہم اشتعال کے جو روش حسنہ اختیار کی ہے اور جس تدبر اور مال اندیشی کا ثبوت دیا ہے۔ اس پر ہندوں کو شرمندہ ہونا چاہیے۔ اب تک انھیں یہ دعویٰ تھا کہ سوراجیہ کے لیے ہم جتنی قربانیاں کرسکتے ہیں اتنی مسلم فرقہ نہیں کرتا۔ وہ ہندوستان میں رہ کر ہندوستان کا دانہ پانی کھاکر، عرب اور عجم کے خواب دیکھا کرتا ہے۔ اسے سوراجیہ کی اتنی فکر نہیں ہے۔ جتنی پین اسلام کی۔ ایک بار جب مولانا شوکت علی نے کسی خلافت کے جلسے میں کہا تھا کہ اگر مسلمان کو کسی قومی کام کے لیے ایک روپیہ دینا منظور ہو تو وہ ۱۴ آنہ خلافت کو دے اور ۲ آنہ کانگریس کو۔ اس قول کو ہندو اخبارات نے بے رحمانہ اہمیت دی اور اسے اپنے نقطے کے تائید میں پیش کیا۔ یہ قول تو اس کا مقتضی تھا کہ ہندو اصحاب اپنے دل میں نادم ہوتے کہ ایک مسلمان کو جو اپنا سب کچھ مادر ہند کے نذر کرچکا ہو یہ تخصیص کرنے کی ضرورت درپیش آئی۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ اگر ہندوستان نے مسئلہ خلافت کو مہاتما گاندھی کی وسعت نگاہ سے دیکھا ہوتا تو مولانا موصوف کو یہ تحریک کرنے کا کوئی موقع ہی نہ تھا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ہندوؤں نے کبھی خلافت کی اہمیت ہی نہیں سمجھی اور نہ سمجھنے کی کوشش کی بلکہ اس کو اشتباہ کی نگاہ سے دیکھتے رہے۔ مگر اب جسے انصاف کی نگاہ عطا ہوئی ہو چاہے تو دیکھ سکتا ہے کہ وہی شخص ہندو مسلم اتحاد کو جو بالفاظ دیگر سوراجیہ ہے کتنا اہم سمجھتا ہے اور اس کے لیے کتنی عظیم الشان قربانیاں کرنے پر آمادہ ہے۔ ہندو قوم کبھی اپنی سیاسی بیدار مغزی کے لیے مشہور نہیں رہی اور اس توقع پر تو اس نے جتنی تنگ ظرفی کا ثبوت دیا ہے اس سے مجبوراً یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اس قوم کا سیاسی دیوالہ ہوگیا۔ ورنہ کوئی وجہ نہ تھی کہ ساری ہندو قوم من حیث

بالمجموع محض چند شوریدہ سر نام نہاد محبان وطن کی تحریک پر یوں از خود رفتہ ہوجاتی۔ ہم کہتے ہیں کہ اگر ہندوں میں ایک بھی کچلو، محمد علی، یا شوکت علی ہوتا تو ہندو سنگھٹن اور شدھی کی اتنی گرم بازاری نہ ہوتی اور ان ہنگاموں میں قابل محسوس کمی ہوجاتی جو ان توجہات کے زیر اثر ہیں، مگر افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ کانگریس نے بھی مجموعی طور پر ان تحریکات سے الگ تھلگ رہنے کے باوجود انفرادی حیثیت سے اس کی شمولیت میں کوئی دقیقہ نہ اٹھا رکھا۔ اتنا ہی نہیں ایک بھی ذمہ دار کانگریس کے سربرآوردہ شخص نے بالاعلان ان تحریکات کے خلاف آواز بلند کرنے کی جرأت نہ کی۔ پنڈت موتی لال نہرو، پنڈت جواہرلال نہرو، بھگوان داس، لالہ سری پرکاش ان آدمیوں میں ہیں جن سے زیادہ اخلاقی جرأت سے کام لینے کی توقع کی جاسکتی تھی۔ مگر ان سبھی اصحاب نے ایک روز اپنے اختلاف اور بدگمانی کا اظہار کرکے دوسرے زور اس کی تردید کی اور یہ بانگ دہل کہا کہ شدھی اور سنگھٹن کے متعلق ہم نے جو خیال ظاہر کیا تھا وہ غلط فہمیوں پر مبنی تھا۔جب ایسے ایسے لوگ دباؤ میں آجائیں تو پھر انصاف کی امید کس سے کی جائے۔ اگر مولانا محمد علی اور شوکت علی کی طرح ان اصحاب نے بھی اپنے قوم کو ان تحریکات کے مضر اور مہلک نتائج سے باخبر کیا ہو اور اس کے خلاف باقاعدہ منضبط کوشش کرتے تو یقیناً آج ہندو مسلم تعلقات اتنے کشیدہ نہ ہوتے مگر جو سیاسی دور اندیشی صدیوں سے پامال ہوچکی ہو اس سے اور کیا ہوسکتا ہے۔ ایک عورت نے سارے یوروپ کو انگشت بدندان کردیا۔ ہندوؤں میں ایسے نفوس پیدا کرنے کے لیے ابھی صدیاں درکار ہیں۔ آج کون ہندو ہے جو ہندو مسلم اتحاد کے مسئلہ پر ہمہ تن مصروف ہو جو اسے ہندوستان کا اہم ترین مسئلہ سمجھتا ہو۔ جو سوراجیہ کے لیے اتحاد کو بنیادی شرط سمجھتا ہو۔ یہ درد قوم، یہ خلش مایہ سوز، آج ہندوستان میں معدوم ہے۔ دس پانچ ہزار ملکانوں کو شدھی کرکے جامہ میں پھولے نہیں سماتے۔ گویا منزل مقصود پر پہنچ گئے۔ اب سوراجیہ حاصل ہوگیا۔ ہمیں یاد نہیں آتا کہ اب تک کسی ہندو نے ان پاکیزہ رفیع الہامی جذبات کا اظہار کیا ہو جو اس رام لکھن کی جوڑی نے جیل سے نکلتے ہی رو رو کر باچشم تر ایک فغاں درد کی طرح ظاہر کیے ہیں یہ ہے۔ وہ قومی احساس جو قوموں کے بیڑے پار کرتا ہے۔ ان کی کشتی کنارے پر لگاتا ہے۔ یہ قومی رواداری اور تحمل کا

اعجاز ہے۔ ہمارے پاس وہ الفاظ نہیں ہیں جو اس استحسان اور گرانباری کا اظہار کرسکیں، جو ہر ایک قوم پرست ہندو کے دل میں ان محترم ہستیوں کی توصیف میں ترنم سرا ہے۔ ہم کو یہ تسلیم کرنے میں تامل نہیں ہے کہ ان دونوں فرقوں میں کشمکش اور بدگمانی اور منافرت کی ابتدا تاریخی ہے۔ مسلمان فاتح تھے، ہندو مفتوح مسلمانوں کی طرف سے ہندوؤں پر اکثر زیادتیاں ہوئیں، اور اگرچہ ہندوؤں نے موقع ہاتھ آجانے پر ان کا جواب دینے میں دریغ نہیں کیا۔ لیکن فی الجملہ مسلمان فرماں رواؤں نے سخت ترین مظالم کیے۔ ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ موجودہ حالات میں اذان اور قربانی کے موقعوں پر مسلمانوں کی طرف سے زیادتیاں ہوتی ہیں اور ہنگاموں میں بھی مسلمان ہی اکثر غالب آتے ہیں۔ پیشتر مسلم طبقہ اب بھی سلطان بود کے نعرے لگاتا ہے۔ اور ہندوؤں پر غالب اور حاوی رہنے کی کوشش کرتا رہتا ہے۔ تبلیغ کے معاملہ میں زیادتی مسلمانوں نے کی اور ہندوؤں کی روز افزوں تقلیل کے باعث کسی حد تک وہی ہیں۔ مگر ان سارے وجوہ اور دلائل اور واقعات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم اس امر کے مدعی ہیں کہ ہندوؤں کو اس سے کہیں زیادہ سیاسی تحمل سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ تاریخی عداوت سخت جانی ہوتی ہے لیکن غیر فانی نہیں، تاریخ عالم میں اس کی مثالیں معدوم نہیں ہیں۔ اور اگر معدوم بھی ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ اسے حرز جان بنائے رہیں۔ ہندوؤں کے تہواروں اور جلوسوں کے موقعوں پر اکثر مسلمانوں کی طرف سے یہ تقاضا ہوتا ہے کہ مسجدوں کے سامنے نماز کے وقت باجے اور شادیانے نہ بجائے جائیں۔ یہ بہت ہی فطری تقاضا ہے۔ شور وغل سے عبادت میں خلل پڑنا لازمی ہے اور اگر مسلمان اس شور وغل کو بند کرنے پر اصرار کرتے ہیں تو ہندوؤں کو لازم ہے کہ وہ ان کی دلجوئی کریں۔ یہ تو ہندوؤں کو بغیر اصرار کیے محض معبود کے احترام سے فرض ہے کہ جب کوئی انھیں ان کا فرض یاد دلائے تو اس سے آمادہ پرخاش ہوں۔ ہندو کہیں گے ہمارے مندروں کے سامنے سے مسلمانوں کے جلوس بھی باجے بجاتے نہ نکلیں۔ بادی النظر میں تو یہ قرین انصاف معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس کا عملی اثر یہ ہونا ممکن ہے کہ شہروں میں باجے یک قلم بند کردیے جائیں کیونکہ مندروں کے تعداد اتنی زیادہ ہے کے بعض بعض شہروں میں تو ہر ایک گھر کے بعد مندر نظر آتا ہے۔ پھر ہندوستان کی سندھیا ہوں تو سکوت

میں ہوتی ہے لیکن دیوتاؤں کی پوجا اکثر گھنٹہ اور گھڑیال کے ساتھ ہوا کرتی ہے تو جب وہ خود عبادت کے لیے سکوت ضروری نہیں سمجھتے تو کس منہ سے مسلمانوں سے سکوت کے طالب ہوسکتے ہیں۔ تاہم ہم یہ کہہ دینا مناسب سمجھتے ہیں کہ جب عبادت ایک ہی پرماتما کی ہے اور محض اس کی ظاہری صورت میں تفرقہ ہے تو ہندو لوگ کیوں اس بات کے منتظر ہیں کہ جب مسلمان ہمارے مذہب کی تعظیم کریں گے تو ہم بھی ان کے مذہب کی تعظیم کریں گے۔ اگر مذہب کی تعظیم کرنا اچھا ہے تو ہر حالت میں اچھا ہے۔ اس کے لیے کسی شرط کی ضرورت نہیں۔ اچھا کام کرنے والے کو سب اچھا کہتے ہیں۔ دنیاوی معاملات میں دبنے میں آبرو میں بٹہ لگتا ہے۔ دین کے معاملات میں دبنے سے نہیں۔ ہم یہ قیاس نہیں کرسکتے کہ ہم کسی کے دین کا احترام کریں اور وہ ہمارے دین کی مذمت کرے۔ تھوڑی دیر کے لیے یہ بھی سن لیں کہ مسلمانوں کا غیر ذمہ دار طبقہ عام طور پر ہمارے باجوں کو مساجد کے سامنے بند ہوتے دیکھ کر تالیاں بجائے گا۔ اور تفاخر کے انداز سے کہے گا دب گئے دب گئے۔ تو اتنا سن لینے میں کیا زحمت ہے۔ یقیناً مسلم لیڈران اس میں حالت کو زیادہ عرصہ تک قائم نہ رہنے دیں گے یہ کسی مذہب کے لیے باعث افتخار نہیں کہ وہ دوسروں کے مذہبی احساسات کو صدمہ پہنچائے۔ گاؤ کشی کے معاملہ میں ہندوؤں نے شروع سے اب تک ایک نامنصفانہ روش اختیار کی ہے۔ ہم کو اختیار ہے۔ جس جانور کو چاہیں متبرک سمجھیں لیکن یہ امید رکھنا کہ دوسرے مذہب کے پیرو بھی اسے متبرک سمجھیں۔ خواہ مخواہ دوسروں سے سر ٹکرانا ہے۔ گائے ساری دنیا کی خورش ہے۔ اس کے لیے کیا آپ ساری دنیا کو گردن زدنی سمجھیں گے یہ کسی خونخوار مذہب کے لیے بھی باعث وقار نہیں ہوسکتا کہ وہ ساری دنیا سے دشمنی کرنا سکھائے نہ کہ ہندوؤں جیسے فلسفیانہ عالمگیر اور مہذب مذہب کے لیے جس کا پاک ترین اصول ہو اہنسا پرم دھرم، اگر ہندوؤں کو ابھی یہ جاننا باقی ہے کہ انسان کسی حیوان سے کہیں زیادہ پاک وجود ہے چاہے وہ گوپال کی گائے ہو یا عیسیٰ کا خرتو انھوں نے ابھی تمدن کے مبادیات پر بھی قدرت نہیں پائی۔ ہندوستان جیسے زرعی ملک کے لیے گائے کا وجود نعمت ہے۔ مگر مسئلہ اقتصادیات سے علیحدہ اس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ لیکن بایں ہمہ ادعا سے گاؤ پروری ہندوؤں نے گور رکھشا کی ایسی کوئی مجموعی کوشش نہیں کی، جس

سے ان کے دعوے کی عملی تصدیق ہوسکتی۔ گورکھشنی سبھائیں قائم کرکے مذہبی مناقشے پیدا کرنا گورکھشا نہیں ہے۔ صوبجات میں پیشہ زمیندار ہندو ہیں انھوں نے گوچر زمین کا کوئی انتظام کیا یاجہاں پہلے سے انتظام تھا وہاں اسے فنا نہیں کرایا۔ جس ملک میں تمباکو اور چائے اور تیل اور ابرک کی کاشت کے لیے کافی زمین ہو وہاں موانعات میں گوچر کا نہ ہونا اقتصادی کشمکش کی دلیل ہوسکتی ہے۔ گورکھشا کی دلیل ہرگز نہیں ہوسکتی جب ہم دیکھتے ہیں کہ بیلوں کے لیے چارہ میسر نہیں تو گایوں کے لیے چارہ میسر نہیں تو گایوں کے لیے (وہ بھی جب لاغر، نحیف اور بڈھی ہوجائیں) چارہ بہم پہنچانے کی وقت کا حال کسی کسان سے پوچھیے وہ گایوں کو فاقہ کشی سے ایڑیاں رگڑ رگڑ مرنے کے بدلے انھیں قصائی کے رندے کے حوالے کردینا زیادہ شان انسانیت سمجھتا ہے۔

رہا مسئلہ تبلیغ اس میں دورائیں نہیں ہوسکتیں کیونکہ ہر مذہب کو اس کا کافی اختیار ہے بشرطیکہ غرض خالصا اصلاح ایمان، اور اشاعت اصول ہو جب اس میں کوئی سیاسی غرض مضمر ہوجاتی ہے تو وہ فی الفور سیاسی معاملہ کی صورت اختیار کرلیتا ہے۔ بدقسمتی سے دور حاضر میں مذہب اصلاح ایمان کا ذریعہ نہیں سیاسی منفعت کا ذریعہ بنالیا گیا ہے۔ اس کی حیثیت جنون کی سی ہوگئی ہے جس کا اصول ہے کہ سب کچھ اپنے لیے اور غیروں کے لیے کچھ نہیں۔ جس دن مقابلہ رقابت اور سبقت کا خیال مذہب سے دور ہوجائے گا اس دن تبدیلیٔ مذہب پر کسی کے کان نہ کھڑے ہوں گے۔ غرض متذکرہ صدر وجوہ میں ایک بھی ایسی نہیں ہے جو ہندوؤں کے لیے ''ہماری جان خطرے میں ہے'' کی ہانک لگانے کو حق بجانب ثابت کرسکے۔ اس خاص موقع پر ہندو سنگٹھن کی فریاد نے ہندو مسلم اتحاد کو جو صدمہ پہنچایا ہے۔ اس کی تلافی اگر ہوگی تو بہت عرصہ میں ہوگی۔ ہندو اور مسلمان نہ کبھی شیروشکر تھے نہ ہوں گے اور نہ ہونے چاہئیں۔ دونوں کی جداگانہ صورت قائم رہنی چاہیے اور رہے گی ضرورت ہے صرف پیشروؤں میں تحمل اور ایثار کی۔ بالعموم ہمارے نائب دو اصحاب ہوتے ہیں جو اپنے فرقہ کے مصائب و شکایات کے ایک سرگرم نوجوان ہوتے ہیں۔ وہ اپنے فرقہ کی نگاہوں میں عزیز اور مقبول بننے کے لیے اس کے جذبات کو اکساتے رہتے ہیں اور مصالحت کے مقابلہ میں جو ان کی توجہ خوانیوں کو بند کردے گی۔ مجادلہ کو قائم رکھنا ضروری سمجھتے ہیں۔ ہندوؤں میں

اس وقت متحمل مزاج لیڈروں کا قحط ہے۔ ہمارا لیڈر ہونا چاہیے جو متانت سے مسائل پر غور کرے مگر اس کی جگہ غوغائیوں کے حصہ میں آجاتی ہے جو اپنی بانگ بلند سے عوام کے جذبات کو برانگیختہ کر کے ان پر اقتدار حاصل کرلیتا ہے وہ قوم کو در گزر کرنا نہیں سکھاتا لڑنا سکھاتا ہے اس کا مفاد اسی میں ہے کوئی شخص اتنا کج فہم نہیں ہے کہ اسے اس نازک موقع پر دونوں فرقوں کی باہمی کشاکش کے نتائج نہ نظر آئیں اور ہے تو ہمیں اس کی نیت میں شبہ ہے۔اس شبہ کی تصدیق اس وجہ سے اور ہوتی ہے کہ اس تحریک کے بانی اور کارکن زیادہ تر وہی حضرات ہیں جو سیاسی معاملات میں حصہ لینے سے محترز رہتے ہیں یا لیتے بھی ہیں تو آبرو بچائے ہوئے، ورنہ ہندو سنگھٹن کے جلسہ منعقدہ بنارس میں زمینداروں اور راجاؤں کی اتنی تعداد کثیر نظر آتی۔ جدھر دیکھیے راجے مہاراج اور سیٹھ مہاجن ہی نظر آتے تھے۔ مقلدوں میں بیشتر وہ تھے جن کا آبائی پیشہ غلامی ہے جنھیں ازل سے یہ شکایت ہے کہ مسلمان سرکاری نوکریاں ہڑپ کرجاتے ہیں اور ہمارا کوئی پرسان حال نہیں، جن کے لیے ایک مسلمان سب انسپکٹر باقر امین کا تقرر انقلاب چین یا فتح ترکی سے زیادہ معرکۃ الآرا واقعہ ہے۔

ہمارے روسا نے جمہوری تحریکوں کی طرف اب تک التزاماً جو رویہ اختیار کیا ہے اس نے انھیں ایک مقیاس کا مصداق بنادیا ہے جس سے حکام کے شعبدوں کا صاف صاف پتہ چلتا ہے۔ ہندو مسلم اتحاد حکام کی نظروں میں خار کی طرح کھٹکتا تھا۔اس لیے جب رؤسا کسی ایسی تحریک کا جوش سے خیر مقدم کریں جس سے اتحاد کونقصان پہنچنے کا یقین ہو تو ظاہر ہے کہ ان کی شرکت اختیاری نہیں بلکہ کسی کی ایما سے عمل میں آئی ہے۔ ورنہ جن حضرت نے سخت سے سخت قونین پاس کرنے میں گورنمنٹ کی رفاقت کی وہ ہندو سنگھٹن کے جلسہ میں اس شدو مد سے ہرگز نہ شریک ہوتے۔ مگر یہاں تو یقین تھا کہ ہماری کوششیں عالم بالا میں قدر کی نگاہوں سے دیکھی جا رہی ہیں تو پھر کیوں نہ دونوں ہاتھوں سے ثواب لوٹیں قوم رہے یا مٹے اس کی کیا فکر؟ ایک امر واقعی ہے کہ حکام نے بھی ہندو سنگھٹن کی تحریک سے ہمدردی کا اظہار کیا اس لیے رؤسا کا اس میں تعداد کثیر سے شریک ہونا یقینی تھا۔ ان کی شمولیت پر اظہار مسرت کرنا واقعات سے اپنی لاعلمی کا اظہار کرنا ہے۔ ان مذہبی توجہات کو بھڑکانے کا الزام سب سے زیادہ طالبان

کونسل کے گردنوں پر ہے۔ خواہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان۔ کانگریس نے لبرل مدبروں کا پردہ فاش کردیا تھا۔ روٴسا اور تعلق داران بھی جمہور کی نظروں سے گرچکے تھے۔ وہ حضرات جنھوں نے باوجود ادعا ر حب الوطنی وکالت یا سرکاری ملازمت نہ ترک کی تھی پبلک کی نگاہوں میں وقار کھو بیٹھے تھے۔اس کثیر جماعت کے لیے اپنی کھوئی ہوئی آبرو کو حاصل کرنے کا اپنی ساکھ جمانے کا اپنی قوم پرستی کا ثبوت دینے کا اور ایسے موقع پر جب کہ قوموں کا انتخاب قریب تھا اس سے بہتر اور کون سا موقع ہاتھ آسکتا تھا۔ ہندو قوم خطرے میں ہے۔ کا نعرہ مار کر وہ حضرات ہندوؤں کو ہوا خواہ بنانا چاہتے تھے۔ مسلم طبقہ میں بھی ان کی تعداد کم نہ تھی۔ مذہبی تعصبات کو بھڑکانا شروع کیا گیا۔ رائے اور خان صاحب اپنے خفیہ گوشوں سے نکل پڑے اور جمہوری کی دوستی کا دم بھرنے لگے۔ ایک طرف سے صدا آئی ہندوؤں کو خلافت کی تحریک سے خبردار رہنا چاہیے کیونکہ یہ ان کی ہستی کو مٹا دے گی۔ دوسری طرف نعرہ تکبیر بلند ہوا ہندو ہم پر حاوی ہوتے جا رہے ہیں۔ سوراجیہ سے احتراز کرنا ہمارا فرض ہے۔ کہیں کسی میونسپلٹی نے قانوناً گاؤکشی بند کی، واویلا مچ گیا۔ غوغائیوں کی کمی نہ تھی جیل جانا تھا تب اپنے اپنے گوشہ امق میں دبکے بیٹھے تھے۔ اب جیل کا خوف نہیں عزت افزائی کی امید تھی پھر سکوت کیوں اختیار کریں، سوال و جواب شروع ہوا۔ روز بروز لہجہ سخت ہوتا گیا ادھر لیڈر تھا تو ادھر متعدد اردو اخبارات اینگلو انڈین افسروں کی زیر ہدایت میدان میں آکھڑے ہوئے تھے۔ اعلان جنگ ہوگیا جو اس ہنگامہ کو فرو کرسکتے تھے وہ جیل میں تھے ۔ ان کی جگہ لیول حضرات نے لی، نتیجہ جو کچھ ہوا ظاہر ہے وہ قوم کے دوست ثابت ہوگئے۔ سرکار سے بھی خوشنودی کا پروانہ عطا ہوا۔نفاق کا بیج بویا گیا ، کانگریس کی بیخ کنی کے لیے اس کا وقار مٹانے کے لیے اسے پبلک کی نظروں میں ذلیل کرنے کے لیے اور چونکہ کانگریس کا ایک حصہ خود ہی لبرل حضرات کا ہم غرض تھا اس نے بھی اس چنگاری کو بھڑکایا کہ کہیں ہم اپنا بھرم نہ کھو بیٹھیں، کانگریس کے لیڈروں نے بھی مجرمانہ سکوت سے کام لیا ہے اس کشاکش کا راز جو اس وقت قوم کا نازک ترین مسئلہ بنا ہوا ہے۔ یہ ساری آتش انگیزی یا تو محض کونسلوں میں ووٹ حاصل کرنے کے لیے کی گئی۔ یا سرکار کو خوش کرنے کے لیے بس۔ لیکن اس کا اثر حصول مقصد کے بعد برسوں تک قائم

رہے گا۔ ستم یہ ہے کہ اب بھی ہندو علم برداران قوم اتحاد کی اہمت سمجھنے سے قاصر ہیں۔ چنانچہ کونسلوں میں جانے والوں کی کمی نہیں ، ہندو سنگھٹن کو تقویت دینے والوں کی نہیں ہے۔ تاریخی تعصبات کے مردے اکھاڑنے والوں کی کمی نہیں ہے۔ کمی ہے تو اتحاد کے لیے اپنے تئیں وقف کردینے والوں کی فنا فی الاتحاد ہوجانے والوں کی مسلمانوں میں علی برادران مولانا ابو الکلام آزاد، ڈاکٹر کچلو اتحاد کے لیے اپنے کو وقف کر چکے ہیں۔ ہندوؤں میں یہ صف خالی ہے۔ کتنے شرم کی بات ہے کہ جس اتحاد کو مہاتما گاندھی نے سوراجیہ کا پہلا زینہ قرار دیا ہو۔ اس کے لیے ایک باا‌ثر ہندو بزرگ کلیۃً تیار نہیں ہے اگر یہی لیل و نہار ہے تو سوراجیہ مل چکا اور اگر حلوائی کی دوکان پر دادے کا فاتحہ پڑھا جانا ممکن ہو تو ہمیں سوراجیہ کے نام پر فاتحہ پڑھنا چاہیے۔

''زمانہ'' فروری ۱۹۲۴ء

ایڈیٹر زمانہ کا نوٹ

مولانا محمد علی کی طرح منشی پریم چند صاحب پکے نیشنلسٹ اور ملکی ترقی کے زبردست حامی ہیں۔ ملک کی ترقی کے راستہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہندو مسلمانوں کے باہمی نااتفاقی، اور ہم خوش ہیں کہ اب اہل ملک کو اس کی اہمیت کا احساس ہوچکا ہے۔ اور ہمارے لیڈران اس کے دفعیہ کے لیے سرگرم کوشش ہیں۔ مسٹر پریم چند مسٹرسی۔ آر داس کی طرح سارا الزام ہندوؤں کو دیتے ہیں اور ملک کے فائدے کے لیے حب الوطنی کے کام پر ان سے انتہائی ایثار کے متمنی ہیں۔ مسٹر پریم چند کے اکثر مطالبات میں قومی جذبات کے پامالی کا شائبہ ہے۔ وہ مسٹر داس کے ہم خیال ہیں۔ لیکن قوموں کے باہمی مناقشوں کا دفعیہ اس طرح ذرا مشکل سے ہوتا ہے۔ اور کسی ایک قوم سے اپنے دیرینہ جذبات اور مذہبی محسوسات کو یک لخت فنا کردینے کا مطالبہ ذرا اہم اور شاید ناممکن العمل مطالبہ ہے۔

لیکن ملک کے لیے یہ کچھ کم خوش نصیبی کی بات نہیں ہے کہ فریقین اہل الرائے اصحاب اتفاق باہمی کے لیے سب کچھ کرنے کو تیار ہیں۔ ہم اپنے قابل دوست کے رایوں سے متفق ہوں یا نہ ہوں لیکن اس قسم کے صلح کل ہستیوں کے وجود کو ملک کے لیے بسا غنیمت سمجھتے ہیں۔ یہ مضمون بحث طلب ہے اور 'زمانہ' کے صفحات اس اہم مباحث کے لیے کھلے ہوئے ہیں۔ ہم اپنے ہندو ناظرین سے اس مضمون کو ٹھنڈے دل سے پڑھنے اور اس پر خلوص دل سے غور کرنے کی درخواست کرتے ہیں۔ ضرورت ہے کہ ہم میں سے ہر شخص صدق نیت سے ملکی اتفاق کی ضرورت پر غور کرے اور اس کے لیے زیادہ سے زیادہ ایثار نفس کے لیے تیار ہوجائے کیونکہ باہمی اتفاق کے بغیر ہماری ملکی نجات قطعی ناممکن ہے۔

اردو میں فرعونیت

مسٹر نیاز فتح پوری اردو کے ایک سربرآوردہ اخبار نویس ہیں یعنی ان میں اشتعال انگیز تجربہ کا خداداد ملکہ ہے اور ادعا قوم پروری کے باوجود انتہا درجہ کے فرقہ وارانہ جذبات اور خیالات کے اظہار کی حیرت انگیز جرأت۔ جس فرد میں یہ دونوں ارکان مجتمع ہوجائیں اس کے کامیاب اخبار نویس ہونے میں شبہ کی گنجائش نہیں۔ ادھر سرکار بھی خوش، خریدار بھی خوش اور ارباب نظر کادائرہ انگشت بدنداں، ممدوح نے اردو دنیا کا ایک طرز تحریر کی ایجاد کی، جسے زولیدہ نگاری کہہ سکتے ہیں اور شروع میں ''رقاصہ'' اور ''مغنیہ'' اور ''کیوپڈ'' اور اسی ذیل کے دیگرمجتہدانہ مضامین پر خامہ فرسائی فرماتے رہے۔ آپ آج کل انسائیکلو پیڈیا یا دیگر رسائل سے علمی مضامین کا بلاحوالہ ترجمہ کیا کرتے ہیں اور اس اعتبار سے ان کا شمار علما میں کیا جاسکتا ہے۔ آپ رسوم کے بت شکن ہیں اور طبقہ علما میں اصلاح کے زبردست موید۔وقتاً فوقتاً آپ اپنی آزادیٔ خیال کے اظہار کے لیے مذہبی حقائق اور اخلاقی مسائل پر چوٹیں کیا کرتے ہیں جس سے مجلس احباب میں اچھی چہل پہل ہوجایا کرتی ہے۔ غالباً اسی وجہ سے کوئی آپ کے اعتراضات کا جواب دینے کی ضرورت نہیں سمجھتا۔ آپ گذشتہ تین سالوں تک ہندوستانی اکیڈمی کے ایک ممتاز رکن رہے۔ مگر نئے انتخاب میں کسی وجہ سے نہ آسکے۔ یہ تو ان کے اکیڈمی پر برہم ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی، کیونکہ خدا کے فضل سے آپ اتنے تنگ دل نہیں ہیں مگر شاید آپ کی عدم موجوگی میں اکیڈمی نے سراسر بے ضابطگیاں اور فرقہ پرستیاں شروع کردی ہیں اور اس لیے آپ کا آزاد قلم ادھر دو تین ماہ سے اکیڈمی کا بخیہ ادھیڑنے میں مصروف کا رہے۔ ہندوستانی اکیڈمی کا وجود اردو ہندی ہر دو زبانوں کی تقویت و ترقی کے لیے عمل میں آیا۔ اور دونوں ہی زبانوں کے کچھ ممتاز اصحاب اس

کے رکن بنائے گئے۔ ہندی شعبہ میں کسی مسلمان اہل قلم کو نامزد نہیں کیا گیا کیونکہ اس صوبہ میں کوئی مسلمان ہندی نویس نہیں ہے۔ اردو شعبہ میں دو ایک ہندو بھی نامزد کردیے گئے، اس لیے کہ حضرت نیاز چاہے ان کے وجود سے منکر ہوں پر اردو میں ہندوؤں کی ایک معقول تعداد ہے۔ اکیڈمی چونکہ ایک ادبی جماعت ہے، جہاں اس نے نظریات تاریخ، اقتصادیات، معاشیات کی طرف توجہ کی، وہاں ادبیات کو بھی نظر انداز نہیں کیا اور انگریزی کے ایک مشہور و معروف ڈرامانویس کے چند ڈراموں کو ہر دو زبانوں میں شائع کرنے کا فیصلہ کیا۔ ہندی ترجمہ کی خدمت میرے سپرد ہوئی۔ اردو ترجمہ منشی دیا نرائن صاحب نگم ایڈیٹر ''زمانہ'' اور منشی جگت موہن لال صاحب رواں کے سپرد کیا گیا۔ حضرت نیاز فتح پوری اس اکیڈمی کے رکن تھے، مگر تب انھوں نے اس تجاویز کے خلاف زبان کھولنا آئین مصلحت کے خلاف سمجھا۔ اب آپ کا یہ اعتراض ہے کہ انگریزی ڈراموں کا ترجمہ کیوں کیا گیا اور کیا اس کے لیے مسلمان اہل قلم نہ مل سکتے تھے۔ آپ کے خیال میں کوئی ہندو اردو لکھ ہی نہیں سکتا۔ چاہے وہ مدت العمر مشق سخن کرتا رہے، اور مسلمان خلقی طور پر اردو لکھنا جانتا ہے یعنی اردو نویسی کا کمال وہ ماں کے پیٹ سے لے کر آتا ہے۔ یہ دعویٰ اتنا لغو، لچر، مہمل اور حماقت آمیز ہے کہ اس کے جواب کی ضرورت نہیں۔ میں تو اتنا ہی کہہ سکتا ہوں کہ جس زبان کے ادیب اتنے کوتاہ نظر اور خود بیں ہوں اس کا خدا ہی حافظ ہے۔ مسلمانوں پر یہ عام اعتراض ہے کہ انھوں نے ہندو شعرا اور مصنفین کا کبھی اعتراف نہیں کیا، حتی کہ نسیم اور سرشار بھی اردو کے دائرہ کمال سے خارج کردیے گئے۔ مگر ایسی دریدہ دہنی کی جرأت آج تک کسی نے نہ کی تھی، اس کا طرہ امتیاز مسٹر نیاز کے سر ہے۔ میں یہ ماننے کو تیار ہوں کہ اردو زبان پر مقابلتاً مسلمانوں کے احسانات زیادہ ہیں لیکن یہ نہیں تسلیم کرسکتا ہوں کہ ہندوؤں نے اردو میں کچھ کیا ہی نہیں۔ آج کروڑوں ہندو اردو پڑھتے ہیں، لاکھوں لکھنے میں، ہزاروں اسی زبان میں اظہار خیال کرتے ہیں خواہ نظم میں یا نثر میں، اور اردو کی ہستی ہندوؤں کی اعانت سے قائم ہے۔ پنجاب کے مسلمان پنجابی لکھتے اور بولتے ہیں، بنگال کے مسلمان بنگالی، سندھ کے سندھی، گجرات کے گجراتی، مدراس کے تامل اردو بولنے والے ہندو یا مسلمان زیادہ تر اس صوبہ میں ہیں، کچھ پنجاب اورحیدر آباد

میں، اگر اس امر کے تحقیق کا کوئی صحیح طریقہ ہو کہ کتنے ہندو اردو بولتے ہیں اور کتنے مسلمان تو میرے خیال میں دونوں کی تعداد میں بہت زیادہ فرق نہ نظر آئے گا، یہ دوسری بات ہے کہ حضرت نیاز فتح ہندوؤں کی اردو کو اردو ہی نہ کہیں۔ اسی طرح ہندو بھی مسلمانوں کی اردو کو اردو نہ سمجھے تو وہ مورد الزام نہیں ہوسکتا۔ اگر مسلمان اردو میں عربی اور فارسی لغت ٹھونس کر اسے اسلامی رنگ دینا چاہتا ہے۔ تو ہندو بھی اس میں ہندی اور بھاشا کے الفاظ داخل کرکے اسے ہندو رنگ دینے کا متمنی ہوسکتا ہے، اردو نہ مسلمان کی میراث ہے نہ ہندو کی۔ اس کے لکھنے اور پڑھنے کا حق دونوں کو حاصل ہے، ہندوؤں کا اس پر حق اولیٰ ہے کیونکہ وہ ہندی کی ایک شاخ ہے، ہندی آب و گل سے اس کی تخلیق ہوئی ہے اور محض چند عربی اور فارسی الفاظ کے داخل کردینے سے اس کی ہیئت نہیں تبدیل ہوسکتی۔ اسی طرح جیسے تبدیل لباس سے قومیت یا نسلیت نہیں تبدیل ہوسکتی۔ حضرت نیاز چاہے کتنی ہی آنکھیں لال پیلی کریں مگر ہندو اردو پر اپنے استحقاق سے دست بردار نہیں ہوسکتا۔ اور نہ وہ اسے اپنے ڈھنگ پر لکھنے ہی سے باز آسکتا ہے اسی طرح جیسے مسلمان اسے اپنے ڈھنگ پر لکھنے سے باز نہیں آتے۔ حضرت نیاز کہہ سکتے ہیں ہندو اردو کا خون کر رہے ہیں، اسی طرح ہندو بھی کہہ سکتا ہے مسلمان اردو کے گلے پر کند چھری پھیر رہے ہیں۔

بٹوارہ اس طرح ہوسکتا ہے کہ مسلمان لکھیں مسلمان ناظرین کے لیے ۔ ہندو لکھے گا ہندو ناظرین کے لیے، مگر یہ نہیں ہوسکتا کہ ہندو تصنیف و تالیف سے یک قلم کنارہ کش ہوجائیں اور مسلمانوں کی تصنیفات پڑھ کر اپنی تشفی کرلیں۔ وہ اس ثانوی درجہ کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں اور ہر وہ تحریک جو اردو زبان کی ترقی کے لیے عمل میں آئے، اس میں ہندو اپنی حیثیت سے شریک ہونے کا حق رکھتے ہیں اور مجھے یقین ہے کہ بجز حضرت نیاز جیسے کوتاہ نظر اصحاب کے ایسے مسلمان بہت کم ہوں گے جو ہندوؤں کے اس حق سے انکار کرسکیں۔ اکیڈمی کی جس سب کمیٹی پر اردو ترجمہ کے لیے مترجموں کے انتخاب کا بار ہے اس میں کافی تعداد مسلمان صاحبان کی ہے۔ اگر وہ حضرات ہندوؤں کو اس حد تک نالائق نہیں سمجھتے جتنا حضرت نیاز سمجھتے ہیں، اور بعض ہندو اہل قلم کی دیرینہ خدمات یا علمی ذوق کا اعتراف انھیں مناسب معلوم ہوتا ہے تو

کسی کو شکایت کا موقع نہ ہونا چاہیے۔ مسٹر نگم کی اردو کی خدمات سے انکار کرنا ایسے شرمناک، ادبی فرو گزاشت ہے جو حضرت نیاز سے ہی ممکن ہے۔ کون اندازہ کرسکتا ہے کہ مسٹر نگم نے زمانہ کی اشاعت میں کتنے نقصانات اٹھائے ہیں، اس پر خاندانی جائداد ہی نہیں قربان کردی بلکہ اپنی زندگی بھی اس کے نذر کردی اور آج ایک تنگ دل اخبار نویس کو یہ کہنے کی جرات ہوتی ہے کہ اس پچیس سالہ ادبی خدمات کی کوئی حقیقت ہی نہیں۔ حضرت رواں اردو کے کہنہ مشق شاعر ہیں۔ ان کے کلام کے شاید حضرت نیاز بھی قدرداں ہوں مگر آپ کی قدردانی زیادہ سے زیادہ زبانی اعتراف تک جاسکتی ہیں۔ مبلغات کا موقع آتے ہی وہ قدردانی مائل بہ تبخیر ہوجاتی ہے۔میں حضرت نیاز کو مخلصانہ مشورہ دوں گا کہ وہ اکیڈمی کے ارکان کا انتخاب زبان کی بنا پر نہیں ،قومیت کی بنا پر کروائیں ۔اس وقت اگر کو ئی ہندو مداخلت بیجا کرے تو اس کے پیچھے لٹھ لے کر دوڑیں ۔لیکن جب تک انتخاب زبان کی بنا پر ہے اور ہندو بھی اردو لکھتے ہیں۔ اس وقت تک وہ ہندوؤں کو عملی قدردانی کے دائرہ سے با ہر نہیں رکھ سکتے مگر یہ یاد رہے کہ قومیت کی بناپر حد سے ہر ایک تہائی سے زیادہ رقم اردو کے ہا تھ نہیں پڑسکتی ہیں۔ اس تہائی میں تا ریخی اہمیت اور وقارسب کچھ شامل ہے ۔یہاں تو ہندو مصنفین کے ساتھ اس قدر دانی کا اظہار کیا جا تاہے ادھر ہندوؤں کو ہندی کے مسلمان شعرا کے ساتھ کتنی عقیدت ہے ۔رحیم اور جائسی ،وغیرہ شعرا کے کلام کے نئے نئے ایڈیشن شائع ہوتے رہتے ہیں، اسے اتنے ہی شوق سے پڑھا جا تا ہے جسے سوریا تلسی کا کلام۔ نصاب تعلیم میں اسے ہندو شعرا کے صف بہ صف جگہ دی جاتی ہے۔ ہندو یا مسلمان ہونے کا کسی کو خیال ہی نہیں آ تا۔ اردو کے کسی ہندو شاعر کا کلام کسی مسلمان نے مرتب کیا ہو اس کی مجھے کوئی نظیر نہیں ملتی۔ حال میں حضرت اصغر نے یادگار نسیم کی ترتیب دی ہے۔ جس کا انھیں خمیازہ اٹھانا پڑ رہا ہے۔ اس ادبی تنگ نظری او رنخوت کی بھی کوئی حد ہے!

''زمانہ'' دسمبر ۱۹۲۳ء

''بہارستان'' کا دیباچہ

یوں تو اردو میں کتنے ہی اصحاب کہانیاں لکھتے ہیں، مگر سدرشن کی کہانیوں میں جو دل آویزی ہے، وہ دوسری جگہ بہت کم نظر آتی ہے۔ یہاں آپ کو نئی نئی ترکیبیں اور بندشیں نہیں ملتیں۔ شاعرانہ بلند پروازیوں کے اعتبار سے آپ کو کئی گنا مایوسی ہوگی، لیکن ایک قصہ اول سے آخر تک ختم کرکے آپ سوچنے ضرور لگیں گے۔ مصنف نے آپ کے دل کے کسی تار پر ضرور انگلی رکھ دی ہوگی۔ آپ کو اطمینان ہوگا کہ مجھے اپنے وقت کا کافی معاوضہ مل گیا۔ ہر ایک کہانی میں کوئی نہ کوئی حکمت ضرور ہے۔ جذبہ انسانی کے کسی پہلو پر روشنی ضرور پڑتی ہے۔

مگر یہ کہنا صریح بے انصافی ہوگی کہ ان کی کہانیوں میں زبان کی لطافت نہیں۔ اگر سلاست لطافت کا بہترین عنصر ہے۔ اگر روانی لطافت کا ایک جذبۂ خاص ہے تو یہاں لطافت زبان کا بھی کافی سرمایہ موجود ہے۔

مختصر کہانی کے لیے پلاٹ کا ڈرامیٹک ہونا ضروری ہے۔ جب تک یہ وصف نہ ہو، کہانی بے مزہ سی رہتی ہے۔ سدرشن جی کی ہر ایک کہانی میں یہ حسن بدرجہ موجود ہے۔ ''گناہ عظیم'' لیجیے۔ مہتاب رائے کی ہوس پروری کا تارا پر کیا اثر ہوتا ہے اسے کتنی خوبصورتی سے دکھایا گیا ہے۔ ایک نورانی ہستی ان سے کچھ کہہ رہی ہے۔

''تو نے ایک گناہ گار کو نیکی کی طرف آنے سے روکا ہے۔ یہ گناہ نہیں گناہ عظیم ہے، اور یہ کبھی معاف نہیں ہوگا۔''

''سزائے اعمال'' میں مسئلہ تناسخ پر بڑی خوبی سے روشنی ڈالی گئی ہے۔

''بنسی نے بیہوشی میں جواب دیا ، ہاں!

''ہوش کرو''

''ہاں ہوش میں ہوں۔''

''میں کون ہوں؟''

بنسی لال نے غور سے میری طرف دیکھا اور کہا ''میرا شریک کار۔''

ان سادہ اور بے رنگ الفاظ میں کتنی تاثیر، کتنا جادو اور گناہ کے خوف سے دل میں لرزہ پیدا کردینے والی کتنی ہیبت موجود ہے، اس کا اندازہ قصے کے پڑھنے سے ہی ہوسکتا ہے۔

شاعر کی بیوی میں ساوتری پہلے اپنے شوہر کی بے التفاتی سے بے دل ہوکر منی رام کی طرف مخاطب ہوتی ہے۔ مگر عین اس وقت جبکہ نئے عاشق سے اس کی شادی ہونے والی ہے۔ اسے اپنے مرحوم خاوند کے کلام کا مجموعہ مل جاتا ہے۔ جس کی روحانیت اس کے دل پر جادو کا سا اثر کرتی ہے۔اسے اب دونوں کی محبت میں رکاوٹ معلوم ہوتا ہے۔''اک چاند کی چاندنی کے مانند سرد تھی، دوسری آگ کی مانند پرسوز۔ اک سمندر کی طرح گہری تھی، دوسری پہاڑی نالی کی طرح پر سیلابی ایک صداقت تھی پر خاموش، دوسری جھوٹ تھی پر باتونی۔

خاتمہ کتنے پراثر الفاظ پر ہوا ہے۔

''میں نے خاوند کو ٹھکرا دیا تھا، پر اس کی محبت کو نہ ٹھکرا سکی۔

انسان مر جاتا ہے اس کی محبت زندہ رہتی ہے۔''

''فرعون کی معشوقہ'' بہت کامیاب قصہ ہے۔ لازوال اور لافانی، محبت کی کتنی دل آویز تصویر! جس وقت فرعون شکست اور ناکامی کے بعد ریمفس سے کہتا ہے ''حکومت بہت کی ہے، اب تو محبت کی خواہش ہے۔ حکومت تم کرو۔ مصر تم سے خوش ہے۔ مجھے میری کیونس دے دو، میں اور کچھ نہیں چاہتا۔

اور ریمفس جواب دیتا ہے۔''فرعون! تخت اور تاج قبول کرلے، تجھے کیونس جیسی ہزاروں مل جائیں گی۔ مگر مجھے اس نعمت سے محروم نہ کر، ہم ایک دوسرے کے بغیر کبھی زندہ نہ رہیں گے۔

تو ذرا دیر کے لیے ہم اس مکر و فریب کی دنیا سے نکل کر محبت اور سچائی کی دنیا میں پہنچ جاتے ہیں۔

آخر جب مصر کے باشندے ریمفس اور کیونس کو پتھروں سے قریب قریب ہلاک کر دیتے ہیں تو فرعون کے منہ سے کرب اور کوفت کے جو الفاظ نکلتے ہیں، ان میں حسن اور عشق کا ایک دفتر بھرا ہوا ہے۔

''مصر کے لوگوں! کیا تمھارے پاس ان پتھروں میں سے ایک بھی باقی نہیں بچا، جس سے تم نے اس محبت کے مجسموں کو ہلاک کیا ہے؟ ایک ہی صرف ایک ہی ایسا پتھر اٹھاؤ، اسے میرے سر پر مار کر ریزے ریزے کردو۔''

اور آخر جب کسی نے اس پر پتھر نہیں پھینکا تو اس نے آگے بڑھ کر ایک بڑا سا پتھر اٹھایا اور ہوا میں اچھال کر اس کے نیچے اپنا سر رکھ دیا۔

سدرشن جی بعض اوقات ایسے مشاہدات کا اظہار کر جاتے ہیں، جن سے ہماری اندرونی آنکھیں کھلتی ہوئی معلوم دیتی ہے۔ مثلاً: ''آدمی برائی کی طرف جانا چاہے، ہزاروں امداد دینے والے نکل آتے ہیں۔ نیک بننا چاہے، ایک بھی آگے نہیں بڑھتا، گناہ کرنا اتنا مشکل نہیں جتنا اسے چھوڑنا۔ اس کے لیے بے حیائی کی ضرورت ہوتی ہے، اس کے لیے مستقل مزاجی کی۔ آدمی بے حیا بن سکتا ہے مگر مستقل مزاج بننا آسان نہیں۔ گناہوں کی یاد گناہوں سے زیادہ بھیانک ہے۔

ایک مغرور پروانے پر محبت کا پہلا اثر کتنا بے قابو کرنے والا، کتنا رام کرنے والا ہوتا ہے، وہ ان الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے۔''فرعون کو آج اپنی قوت معمول سے کم اور اپنی وسیع مملکت حقیقت سے تنگ معلوم ہوئی۔ وہ کیونس کو اس طرح چشم شعور سے دیکھ رہا تھا۔ جیسے کسی غریب کے بچے کو قیمتی کھلونا مل جاتا ہے۔''

الغرض سدرشن کی کہانیوں میں تقریباً وہ تمام اجزا موجود ہے جو کہانی کو دل آویز بنا دیتے ہیں۔ آپ میں یہ خوبی ہے کہ آپ نے زیادہ تر قصے اساسی جذبات پر قائم کیے ہیں۔ کسی فوری تحریک کے زیر اثر، کسی پروپیگنڈے کے لیے کوئی قصہ نہیں لکھا۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ یہ قصے ملک کے مستقل ادبی ذخیرے کا حصہ کیوں نہ بن جائیں۔

انسان تصنیف کے لیے جوں ہی قلم ہاتھ میں لیتا ہے اس کے سر بڑی ذمے داری عائد ہوتی ہے۔ اس کا کام یہیں ختم نہیں ہو جاتا کہ پڑھنے والے محظوظ ہوں اور

اس کی کاوش کی داد دیں۔ گرتے ہوؤں کو سنبھالنا، سوئے ہوؤں کو جگانا، پست ہمتوں کو ہمت باندھنا، مایوسوں کو مژدہ ٔ امید سنانا، دل میں خیالات کی رو پیدا کرنا، نگاہ باطن کو روشن کرنا فرض ہے۔ اس فرض سے وہ جتنا ہی قاصر رہتا ہے، اتنا ہی ناکام مصنف ہے۔ سامان تفریح مہیا کرنا نقالوں اور بھانڈوں کا کام ہے۔ مصنف کا معیار کمال اس سے بدرجہا اونچا ہے۔ سدرشن اس ذمے داری کو محسوس کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ ان ساری کہانیوں میں ایک بھی جملہ ایسا نہیں ہے جس پر مزاج سلیم کو ناک سکڑنے کا موقع ملے۔ میں ممدوح کی کہانیوں کو بہت عرصے سے پڑھتا ہوں، اور ان کا مداح ہوں۔ آپ ادب کی مستقل خدمت کر رہے ہیں، جس کا تازہ ترین ثبوت یہ ہے کہ پنجابی ٹکسٹ بک کمیٹی نے آپ کی ''محبت کا انتقام'' نامی کتاب کے ہندی ایڈیشن ''انجنا'' پر پانچ سو روپیہ کا انعام عطا فرمایا ہے۔ حالانکہ اہل قلم ایسے انعامات سے مستغنی ہے، لیکن کم سے کم اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ آپ کی کتنی قدر ومنزلت ہو رہی ہے۔ آپ ابھی نوجوان ہیں اور زبان وقوم کو آپ سے ابھی بہت کچھ امیدیں ہیں۔ ہمیں امید ہے کہ اس جدوجہد کے زمانے میں آپ عارضی مصروفیت میں محو نہ ہوکر لٹریچر کی دیوی کے بھکت بنے رہیں گے۔

سدرشن کے افسانوی مجموعہ 'بہارستان' کا دیباچہ
فروری ۱۹۲۵ء

افسانوی مجموعہ ’’عورت کی فطرت‘‘ کا دیباچہ

دیگر اصناف سخن کی طرح افسانے کی کامیابی کا راز بھی اس کی تاثیر میں ہے۔اور تاثیر کیا ہے جذبات نفیسہ کا ہیجان۔ جب دلچسپی کمال کا درجہ حاصل کرلیتی ہے تو وہ تاثیر بن جاتی ہے۔ دلچسپی کے کئی ارکان ہیں، مثلاً: زبان کی نمکینی اور ظرافت، خیالات کی جدت و ندرت، مساوات کی واقفیت و اصلیت اور وہ خداداد ملکہ جس سے مصنف انسان کے جذبات کی گہرائی تک پہنچتا ہے۔اس کے ساتھ انداز بیان میں ایک بے ساختگی اور بے تکلفی کا ہونا ضروری ہے۔ جس طرح کوئی نازک شعرآنکھوں کے سامنے آتے ہی دل میں ایک طوفان پیدا کردیتا ہے، اسی طرح کہانی بھی وہی مرغوب ہوتی ہے جسے پڑھ کر ہمارے دل میں ایک میٹھا درد، ایک سرور انگیز اضطراب پیدا ہو جائے۔ کچھ ایسی بے چینی گویا ہماری پیاری چیز کھو گئی ہے۔ گویا ہم کسی وادیٔ جنت میں گم ہو گئے ہیں۔

ان افسانوں کے راقم میرے عزیز دوست ہیں۔ میں برابر ان کی کہانیوں کو شوق اور رغبت سے پڑھتا رہا ہوں۔ مجھے ان کی بیشتر کہانیوں میں تاثیر کا احساس ہوا ہے اور تاثیر کلام میں خوبیوں کے اجتماع کا نام ہے۔اس بے رویے کے چکنے چکنے پات بتا رہے ہیں کہ وہ کتنی ہونہار ہیں۔

ان میں سے ہر ایک افسانہ اپنے اندر ایک روح کا حامل ہے۔ محض کھلونا نہیں ہے، محض گڑیا نہیں ہے۔ اس کی صورت چاہے بہت نظر فریب نہ ہو، اس کے خد و خال چاہے دل آویز نہ ہوں، لیکن ان میں روح موجود ہے۔ نئی زندگی میں ایک فطرت پسند نوجوان کی روح ہے جو شہری زندگی سے بیزار ہے۔ ’’بھشتی کی بیوی‘‘ میں ایک دہقانی نازنین کا غرور جیسے سر اٹھائے چلا جاتا ہو۔ ’’کفارا‘‘ میں اسعد کی روح اپنے مکروہ

اور مستحسن دونوں ہی صورتوں میں جلوہ افروز ہے۔ ''ایروما'' میں بھی وہی اسعد زیادہ مکروہ صورت میں ہے، حالانکہ زمین میں ایک خاص جدت ہے۔ عورت کی فطرت میں ایک حقیقت ہے جسے مصنف نے نہایت بے دردی سے اور مرے خیال میں بے ضرورت پامال کیا ہے۔ جس کہانی کا انجام اس حقیقت کے پرلطف اعتراف میں ہونا چاہیے تھا، اسے ایک دل خراش سانحہ بنا دیا گیا ہے۔ جاہل بیوی میں ایک ستی آتما جھلک رہی ہے، جس نے محبت میں فدا ہوکر اپنی نئی روشنی کے دلدادہ شوہر پر فتح پائی ہے۔ گدڑی کا لعل'' میں ایک فیاض دردمند نوجوان کی روح کا جلوہ ہے۔ اور دیہاتی زندگی کی ایک سچی تصویر۔ ''تانگہ والا'' میں ایک باکردار سنگ دل شوہر کی روح ہے، مگر ضرورت سے زیادہ ہولناک ''عالم موجودات'' میں کفارا کی چاہے کوئی قیمت نہ ہو، لیکن افسانے کی دنیا میں ہم اسے بامراد دیکھنے کی تمنا رکھتے ہیں۔ ''ناکام رقاصہ'' ایک روحانی خلش کی نہایت واقعاتی تصویر ہے۔

ادبیات میں افسانہ آج تقریباً سبھی اصناف پر حاوی ہے۔ غزلوں کا دور رخصت ہوگیا۔ آج کوئی رسالہ افسانوں سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ افسانوں کا ایک سیلاب سا آگیا ہے۔ اس سیلاب میں بہت کچھ خس وخاشاک ہے، مگر اس کے ساتھ ہی ریز جواہر بھی ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ مجموعہ انھیں جواہر ریزے میں سے ہے اور حضرت اشک ہر ایک اعتبار سے کامیاب افسانہ نویس ہیں۔ میں ان کی کامیابی پر انھیں مبارک باد دیتا ہوں اور دعا کرتا ہوں کہ ان کا زورِ قلم اور زیادہ ہو۔ ○○

اوپندر ناتھ اشک کے مجموعہ ''عورت کی فطرت'' کا دیباچہ

جنوری ۱۹۳۳ء

سرسید

کیا بہ حیثیت مدبر، کیا بہ حیثیت مصنف، کیا بہ حیثیت مذہبی پیشوا اور مصلح اور کیا بہ حیثیت خادم قوم، سرسید احمد کو جو شہرت دوام حاصل ہے۔ وہ ہندوستان کیا دنیائے اسلام میں شاید ہی کسی بزرگ کو حاصل ہو۔ ہم میں سے سب کا فرض ہے کہ ہم اس بزرگ کے سوانح زندگی کو غور سے مطالعہ کریں اور تحقیق کریں کہ ان میں وہ کیا خوبیاں تھیں جن کی بدولت وہ اس قدر اعزاز و امتیاز حاصل کرسکے اور قوم کی اتنی خدمت کرسکے؟ ان کی انگریزی استعداد بہت کم تھی، وہ گھر کے مال دار نہ تھے، قوم میں بھی ان کے حامیوں کی تعداد ان کے مخالفوں سے زیادہ نہ تھی، لیکن باوجود ان سوانحات کے انھوں نے دنیائے علم و ادب اور دنیائے عمل میں لافانی یادگاریں چھوڑیں۔ یہ محض خدمت قوم کا جوش تھا جس نے ساری دشواریوں پر فتح پائی۔

سید احمد ۱۷ر اکتوبر ۱۸۱۷ء کو دہلی میں پیدا ہوئے بچپن میں بھی ان کے قوائے جسمانی غیر معمولی طور پر مضبوط تھے، لیکن ذہنی اعتبار سے ان کا شمار عام طلبا میں تھا۔ اس وقت کون یہ پیشین گوئی کرسکتا تھا کہ ایک زمانہ آئے گا جب یہ لڑکا اپنے ملک و قوم کے لیے باعث فخر ہوگا۔ ان کی تعلیم بھی عام مسلمان بچوں کی طرح قرآن شریف سے شروع ہوئی۔ ان کی استانی ایک شریف پردہ نشیں خاتون تھیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں بھی شریف گھرانوں میں بچوں کی تعلیم استانیوں ہی کے سپرد کی جاتی تھی۔ آج یورپ میں مدارس کی ابتدائی جماعتوں میں بالعموم عورتیں ہی پڑھاتی ہیں۔ اپنی نرم دلی، تحمل، ضبط اور محبت کے باعث وہ فطرتاً بچوں کی تعلیم کے لیے موزوں ہوتی ہیں۔

سید احمد خاں نے قران مجید ختم کرنے کے بعد فارسی اور عربی شروع کی۔ اٹھارہ انیس برس کی عمر میں انھوں نے پڑھنا چھوڑ دیا، مگر کتابوں کے مطالعہ کا شوق انھیں

مدت العمر رہا۔ اس وقت دہلی کی سلطنت کا صرف ایک مٹا ہوا نشان رہ گیا تھا۔ بادشاہ قلعہ دہلی میں کسی سجادہ نشین کی طرح رہتا تھا اور انگریزی سرکار کا وظیفہ خور تھا۔ بابر اور اکبر کی اولاد اب قریب قریب دہلی میں قید تھی۔ سید احمد کے والد شاہی دربار میں ملازم تھے۔ لیکن ان کے انتقال کے بعد تنخواہ بند ہوگئی اور سید احمد خاں کو معاش کی فکر پیدا ہوئی۔ انھوں نے انگریزی سرکار کی ملازمت قبول کرلی اور ۱۸۲۹ء میں کمشنری آگرہ کے نائب منشی مقرر ہوئے۔ یہاں انھوں نے اتنی جانفشانی سے کام کیا کہ دو ہی سال میں ان کی ترقی منصفی کے عہدہ پر ہوگئی اور مین پوری میں تعینات کیے گئے۔ اسی زمانہ میں انھوں نے اپنی ایک کتاب آثار الصنادید لکھی جس میں قدیم شاہی عمارتوں کے حالات بڑی تفصیل اور تحقیق سے قلم بند کیے گئے۔ یہ تصنیف زبان اردو کے کلاسک میں شمار ہوتی ہے۔

۱۸۵۷ء کے غدر میں سید احمد خاں بجنور میں مصنف تھے۔ یہ وہ پرآشوب زمانہ تھا جب کہ انگریز افسر اور ان کی بیویاں اور بچے باغیوں کے خوف سے جائے امن تلاش کرتے پھرتے تھے۔ باغی کمال بے دردی سے جس انگریز کو پاجاتے قتل کر ڈالتے تھے۔ اس وقت باغیوں کی مرضی کے خلاف کوئی کام کرنا خود اپنی جان خطرہ میں ڈالنا تھا۔ لیکن سید احمد خاں نے اس وقت بھی حق کی حمایت سے دریغ نہ کیا اور مظلوموں کی حمایت میں سینہ سپر ہوگئے جو انسان کا اخلاقی فرض ہے۔ ان کی کوششوں سے کتنے ہی انگریزوں کی جان بچ گئی۔ باغیوں کو ان پر شک ہوا، انھوں نے آپ کے مکان کا محاصرہ کرلیا انھیں طرح طرح کی دھمکیاں دیں، یہاں تک کہ ان کا مکان ان سے جبراً خالی کرالیا اور ان کا اثاثہ بھی لوٹ لیا۔ سید احمد خاں نے استقلال کے ساتھ یہ ساری مصیبتیں جھیلیں مگر جنھیں پناہ دی تھی انھیں باغیوں کے حوالے نہ کیا۔ جب غدر فرو ہوگیا اور سرکار کا ملک پر دوبارہ تسلط ہوا تو باغیوں کے جرم کی تحقیقات کے لیے ایک کمیٹی مقرر ہوئی۔ سید احمد خاں اس کمیٹی کے ممبر بنائے گئے، اس وقت اس کا بڑا اندیشہ تھا کہ گنہگاروں کے ساتھ بے گناہ نہ پس جائیں۔ حملہ کرنے والوں کے ساتھ اپنی محافظت کے لیے شمشیر بکف ہونے والے اشخاص پر بھی عتاب نہ نازل ہوجائے۔ سید احمداس نیک ارادہ سے کمیٹی میں شریک ہوگئے کہ حتی الامکان بے گناہوں کی حفاظت

کریں، ذاتی مفاد یا کسی صلہ کی انھیں مطلقاً تمنا نہ تھی، چنانچہ جب ایک باغی مسلمان رئیس کی جائداد کثیر ضبط کرلی گئی اور سرکار نے اسے سید احمد خاں کو ان کی خدمات کے صلہ میں دینا چاہا تو انھوں نے اسے شکریہ کے ساتھ واپس کردیا۔ ایک مصیبت زدہ بھائی کی تباہی سے مستفید ہونا ان کی باحمیت اسلامی فطرت نے گوارا نہ کیا۔

دو سال بعد سید احمد خاں نے ''اسبابِ بغاوتِ ہند'' نامی ایک رسالہ شائع کیا۔ اس میں انھوں نے دلائل اور واقعات سے ثابت کیا کہ یہ غدر ملکی بغاوت نہ تھی، نہ جنگ آزادی، نہ کسی قسم کی سازش، بلکہ صرف سپاہیوں کی عدول حکمی تھی اور وہ بھی بوجہ جہالت اور توہمات۔ چونکہ گورنمنٹ کا یہ خیال تھا کہ اس غدر کے محرک مسلمان ہیں اس رسالہ کا ایک منشایہ بھی تھا کہ مسلمانوں کے سر سے یہ الزام دور کیا جائے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ سید احمد خاں کو اس مقصد میں کامیابی حاصل ہوئی۔ انھوں نے اس رسالہ کو گورنمنٹ آف انڈیا اور پارلیمنٹ میں بھیجا، اور چونکہ سرکار کو ان کی خیر خواہی اور وفاداری پر کامل یقین تھا اس نے ان اسباب اور دلائل پر ٹھنڈے دل سے غور کیا اور جو شکایتیں اسے صحیح معلوم ہوئیں ان کے دور کرنے کا وعدہ بھی کیا۔ سید احمد خاں کی اس اخلاقی جرأت کی کن لفظوں میں تعریف کی جائے۔ جس زمانہ میں کہ سرکار سختیوں کی جانب مائل تھی اور کسی کی زبان کھولنے کی ہمت نہ پڑتی تھی کہ مبادا اس پر بغاوت کا شبہ کیا جانے لگے، اس وقت گورنمنٹ کے طرز عمل پر نکتہ چینی کرنا اور اس کی بدعنوانیوں کا پردہ فاش کرنا بیش بہا ملکی اور قومی خدمت تھی۔

سید احمد خاں کو جو خدمت عطا ہوئی تھی اسے دل و جان سے انجام دیتے تھے۔ وہ اس مقولہ کے پابند تھے کہ جو کام کرنا ہو اسے دل سے کرنا چاہیے۔ بے دلی سے یا بیگانہ سمجھ کر وہ کوئی کام نہ کرتے تھے۔ وہ مراد آباد میں تھے جب امساک باراں نے فصل تباہ کردی اور ملک میں شدید قحط پڑ گیا۔ سرکار نے وہاں ایک محتاج خانہ کھولا اور اس کا انتظام سید احمد خاں کے سپرد کیا۔ اس وقت جتنی تن دہی سے انھوں نے قحط زدوں کی امداد کی، پردہ نشین مستورات اور سفید پوش مفلسوں کی جس انسانیت اور ہمدردی کے ساتھ دستگیری کی وہ تعریف سے مستغنی ہے۔ کسی فرقہ یا مذہب کا آدمی کیوں نہ ہو ان کی ہمدردی سب کے ساتھ یکساں تھی۔

آج کل تو مذہبی مباحثوں کا زور کچھ کم ہوگیا ہے لیکن اس زمانہ میں عیسائی مشنری عیسائیت کی منادی کے جوش میں ہندو اورمسلمان مذاہب پر علانیہ اعتراضات کیا کرتے تھے۔ اور چونکہ اس وقت علما اور پنڈتوں میں یہ صلاحیت نہ تھی کہ وہ مذہبی احکام اور روایتوں کی معقولیت کے ساتھ تشریح کرسکیں اور الفاظ کے پردہ میں چھپے ہوئے معانی کو واضح کرسکیں، اس لیے عیسائی مشنری کے سامنے وہ لاجواب ہوجاتے تھے اور اس کا عوام پر بہت بڑا اثر پڑتا تھا۔ سید احمد خاں نے مشنریوں کے اس حملہ سے اسلام کو بچانے کے لیے یہ ضروری سمجھا کہ عیسائیوں کے اعتراضات کا دندان شکن جواب دیا جائے اور قرآن اور بائبل کا موازنہ کرکے دیکھا جائے کہ دونوں کتابوں میں کس قدر یکسانیت ہے۔ اسی ارادہ سے انھوں نے بائبل کی تفسیر لکھنی شروع کی،مگر یہ کتاب پوری نہ ہوسکی۔ لیکن ملازمت سے پنشن لینے کے بعد جب انھیں زیادہ یکسوئی ہوئی تو انھوں نے اس خیال کو اپنی معرکتہ الآرا تصنیف القرآن کے ذریعہ پورا کیا۔اسلامی تعلیمات پر فلسفہ سے پیدا ہونے والے اعتراضات کے انھوں نے بڑی تحقیق سے جواب دیئے۔ ہندو اور مسلمان دونوں ہی عام تعلیم نہ ہونے کے باعث عام مذہبی احکام اور شریعت کو آنکھ بند کرکے مانتے آتے تھے۔ ان احکام کی معقول تشریح وہ کیا کرتے۔ان کے دل میں شکوک ہی نہ پیدا ہوتے تھے، کیونکہ شکوک تو تعلیم اور تفتیش کی برکات ہیں۔وہ لوگ بزرگوں کی تقلید میں ہی خوش تھے۔ مذہب محض ایک رسمی اور رواجی چیز ہوگئی تھی، گویا جسم سے جان نکل گئی ہو۔ یہی باعث ہے کہ ہندو اورمسلمان تعلیم یافتہ نوجوانوں کو اپنے مذہب سے بے اعتقادی ہونے لگی تھی، انگریزی تعلیم کے ابتدائی دور میں کتنے ہی تعلیم یافتہ ہندوعیسائی ہوگئے۔ آخر راجہ رام موہن رائے کو ایک ایسے فرقہ کی بنیاد ڈالنی ضروری معلوم ہوئی جو کلیتہً فلسفیانہ دلائل پر قائم ہو، اور اس میں‌وہ سب ہی آسانیاں اور آزادیاں حاصل ہوں، جو لوگوں کو عیسائی ہوجانے پر آمادہ کرتی تھیں۔ اس نئے فرقے کا نام برہم سماج رکھا گیا۔ برہم سماج میں سے ذات پات، چھوت چھات، تیرتھ، اشنان، مورتی پوجا اور شرادھ اور وہ جملہ رسوم جن پر عیسائیوں کے اعتراضات ہوا کرتے تھے، نکال دیئے گئے ، یہاں تک کہ عبادت کا طریقہ بھی تبدیل کردیا گیا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس فرقہ نے ہندوؤں میں

عیسائیت کے سیلاب کو بہت کچھ روک دیا۔ اس کے بہت عرصہ بعد سوامی دیانند سرسوتی نے آریہ سماج کی بنیاد ڈالی۔ جس نے مغربی ہند میں تقریباً وہی کام کیا جو برہم سماج نے مشرق میں کیا تھا۔ تفسیر القرآن بھی اسی ارادہ سے لکھی گئی تاکہ نوجوان مسلمانوں کے دل میں اسلام کی جانب سے جو شکوک پیدا ہوں ان کی تشفی کردی جائے۔ مگر مسلم علما اس کتاب کے شائع ہوتے ہی سید احمد خاں پر کفر کا فتویٰ لے کر دوڑے ان پر دہریہ اور ملحد اور نیچریہ ہونے کا الزام لگایا۔ ملک میں ایک سرے سے دوسرے سرے تک آگ لگ گئی اور جوابی کتابوں کا سلسلہ شروع ہوا۔ مصنف پر طرح طرح کے بے جا اور بے معنی الزامات عائد کیے جانے لگے۔ بعضوں کا تو یہ بھی خیال ہوا کہ سید احمد خاں ولایت جاکر عیسائی ہو آئے ہیں اور اسلام کو تباہ کرنے کے لیے یہ کتاب لکھی ہے۔ بہت دنوں کے بعد یہ شور و غوغا فرد ہوا اور آج تفسیر القرآن متلاشیان حقیقت کے لیے مشعل کا کام کر رہی ہے۔

سید احمد خاں کی زندگی کا سب سے بڑا کارنامہ مدرسۃ العلوم علی گڑھ ہے، جواب مسلم یونیورسٹی کی صورت میں ان کی لازوال یادگار ہے۔ مسلمانوں میں افلاس اور بے روزگاری کی بڑھتی ہوئی رفتار کو روکنے کے لیے ان میں مغربی تعلیم کی سخت ضرورت تھی۔ اور مدرسۃ العلوم نے اس ضرورت کو کما حقہ پورا کردیا۔ مگر اس وقت لوگ مغربی تعلیم سے ایسے بدظن ہو رہے تھے کہ انھیں خوف تھا ۔ مبادا ہمارا مذہب بھی ہاتھ سے جائے اور وہ کہیں کے نہ رہیں۔ مگر سرسید اپنے ارادہ میں مستقل تھے۔ اس غرض سے انھوں نے ولایت کا سفر کیا تاکہ وہاں کی قدیم یونیورسٹیوں کے نظام کا مطالعہ کریں اور اسی نمونہ پر ہندوستان میں مدرسۃ العلوم کی داغ بیل رکھی جائے۔ یکم اپریل ۱۸۶۹ء کو سرسید ولایت روانہ ہوگئے۔ لندن میں جس شان سے ان کا استقبال کیا گیا، اور ان کی جتنی خاطر و تواضع کی گئی اس نے سرسید کو ہمیشہ کے لیے انگریزوں سے متحد کردیا۔ وہ تقریباً دو سال تک ولایت کے کالجوں کے انتظام کا مطالعہ کرنے کے بعد ہندوستان واپس آئے اور مدرسۃ العلوم کے افتتاح کی تیاریاں کرنے لگے۔ اس ارادہ کی تکمیل اور نیز مسلمانوں میں صحیح ادبی اور علمی مذاق پیدا کرنے کے لیے انھوں نے تہذیب الاخلاق نامی ایک ماہوار رسالہ جاری کیا۔ مگر طبقہ علما نے اس رسالہ کی مخالفت شروع کی اور

مدرسہ کی تحریک سے عوام میں بدگمانیاں پیدا کرنے لگے۔ شاید کچھ لوگوں کا خیال ہوا ہو کہ وہ انگلینڈ سے اپنا مذہب کھوکر آئے ہیں۔ لیکن سرسید نے ہمت نہ ہاری اور متواتر پانچ سال کی شبانہ روز سعی کے بعد ۱۸۷۵ء میں مدرسۃ العلوم کا علی گڑھ میں افتتاح ہوا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مدرسۃ العلوم کے قیام سے مسلمانوں کو جتنا فروغ ہوا وہ کسی اور طرح ممکن نہ تھا۔ آج مسلمان یونیورسٹی مسلمانوں کی قومی یادگار ہے اور اس کے طلبا ہندوستان کے ہر ایک گوشہ میں اس کے علم بردار بنے ہوئے ہیں۔

سید احمد خاں محض ان وجوہ کی بنا ہندوؤں سے بدگمان ہوگئے تھے کہ ۱۸۶۷ء میں ہندوؤں کی جانب سے یہ کوشش ہوئی کہ اس صوبہ میں ناگری کو عدالتی زبان بنایا جائے۔ سید احمد خاں نے اسے ہندوؤں کی زیادتی سمجھی، حالانکہ یہ کوشش محض عوام کی آسانی کے خیال سے جاری ہوئی تھی۔ ظاہر ہے کہ جس صوبہ میں ہندوؤں کی آبادی ۸۰ فیصد سے زیادہ ہو اور اس میں بیشتر لوگ دیہات کے رہنے والے، اردو سے ناآشنا ہوں وہاں اردو کا عدالتی زبان ہونا صریح بے انصافی ہے اور تھوڑے سے اردو داں اشخاص کے فائدے یا آرام کے لیے آبادی کے بہت بڑے حصہ کو زیر بار کرنا کسی طرح قرین مصلحت نہیں۔ اور نہ اس تحریک کا منشایہ تھا کہ اردو ایک سرے سے فنا کردی جائے، لیکن سرسید کے دل میں یہ شبہ جاگزیں ہوا کہ ہندو مسلمانوں کو زک دینا چاہتے ہیں۔ ممکن ہے بعض ایسے اسباب اور بھی پیدا ہوگئے ہوں جن سے اس خیال کو تقویت ہوئی ہو کہ ہندو مسلمانوں کا اتفاق اور اتحاد ممکن نہیں ہے۔ ان دونوں قوموں میں تاریخی اور مذہبی اختلافات پہلے ہی سے موجود تھے۔ مغل سلطنت کی تباہی اور انگریزی عملداری نے ان اختلافات کو مٹانا اور پرانے زخموں کو بھرنا شروع کیا تھا کہ یہ نئے اختلافات پیدا ہوگئے اور متحدہ قومیت کی منزل ایک عرصہ دراز کے لیے نظروں سے دور ہوگئی۔ مذہبی فرقوں کے اختلافات کا عملی عناد کی صورت میں منتقل ہوجانا ذرا ذرا سی فروعی باتوں پر آپس میں خوں ریزیاں ہوجاتی ہیں اور ملکی طاقت کا ایک بڑا حصہ باہمی ناچاقیوں کی نذر ہوجاتا ہے۔ ایسا کوئی سال نہیں جاتا کہ دوچار مقامات میں ہولناک شروفساد نہ ہوجاتے ہوں۔ جائے افسوس ہے کہ اس زمانہ میں فریقین کی تنگ خیالوں نے اس رواداری اور باہمی مصالحت میں رخنہ ڈال دیا، جس کی بنیاد پر متحدہ قومیت کی

عیسائیت کے سیلاب کو بہت کچھ روک دیا۔ اس کے بہت عرصہ بعد سوامی دیانند سرسوتی نے آریہ سماج کی بنیاد ڈالی۔ جس نے مغربی ہند میں تقریباً وہی کام کیا جو برہم سماج نے مشرق میں کیا تھا۔ تفسیر القرآن بھی اسی ارادہ سے لکھی گئی تاکہ نوجوان مسلمانوں کے دل میں اسلام کی جانب سے جو شکوک پیدا ہوں ان کی تشفی کردی جائے۔ مگر مسلم علما اس کتاب کے شائع ہوتے ہی سید احمد خاں پر کفر کا فتویٰ لے کر دوڑے ان پر دہریہ اور ملحد اور نیچریہ ہونے کا الزام لگایا۔ ملک میں ایک سرے سے دوسرے سرے تک آگ لگ گئی اور جوابی کتابوں کا سلسلہ شروع ہوا۔ مصنف پر طرح طرح کے بے جا اور بے معنی الزامات عائد کیے جانے لگے۔ بعضوں کا تو یہ بھی خیال ہوا کہ سید احمد خاں ولایت جاکر عیسائی ہو آئے ہیں اور اسلام کو تباہ کرنے کے لیے یہ کتاب لکھی ہے۔ بہت دنوں کے بعد یہ شور و غوغا فرد ہوا اور آج تفسیر القرآن متلاشیان حقیقت کے لیے مشعل کا کام کر رہی ہے۔

سید احمد خاں کی زندگی کا سب سے بڑا کارنامہ مدرسۃ العلوم علی گڑھ ہے، جواب مسلم یونیورسٹی کی صورت میں ان کی لازوال یادگار ہے۔ مسلمانوں میں افلاس اور بے روزگاری کی بڑھتی ہوئی رفتار کو روکنے کے لیے ان میں مغربی تعلیم کی سخت ضرورت تھی۔ اور مدرسۃ العلوم نے اس ضرورت کو کما حقہ پورا کردیا۔ مگر اس وقت لوگ مغربی تعلیم سے ایسے بدظن ہو رہے تھے کہ انھیں خوف تھا ۔ مبادا ہمارا مذہب بھی ہاتھ سے جائے اور وہ کہیں کے نہ رہیں۔ مگر سرسید اپنے ارادہ میں مستقل تھے۔ اس غرض سے انھوں نے ولایت کا سفر کیا تاکہ وہاں کی قدیم یونیورسٹیوں کے نظام کا مطالعہ کریں اور اسی نمونہ پر ہندوستان میں مدرسۃ العلوم کی داغ بیل رکھی جائے۔ یکم اپریل ۱۸۶۹ء کو سرسید ولایت روانہ ہوگئے۔ لندن میں جس شان سے ان کا استقبال کیا گیا، اور ان کی جتنی خاطر و تواضع کی گئی اس نے سرسید کو ہمیشہ کے لیے انگریزوں سے متحد کردیا۔ وہ تقریباً دو سال تک ولایت کے کالجوں کے انتظام کا مطالعہ کرنے کے بعد ہندوستان واپس آئے اور مدرسۃ العلوم کے افتتاح کی تیاریاں کرنے لگے۔ اس ارادہ کی تکمیل اور نیز مسلمانوں میں صحیح ادبی اور علمی مذاق پیدا کرنے کے لیے انھوں نے تہذیب الاخلاق نامی ایک ماہوار رسالہ جاری کیا۔ مگر طبقہ علما نے اس رسالہ کی مخالفت شروع کی اور

مدرسہ کی تحریک سے عوام میں بدگمانیاں پیدا کرنے لگے۔ شاید کچھ لوگوں کا خیال ہوا ہو کہ وہ انگلینڈ سے اپنا مذہب کھوکر آئے ہیں۔ لیکن سرسید نے ہمت نہ ہاری اور متواتر پانچ سال کی شبانہ روز سعی کے بعد ۱۸۷۵ء میں مدرسۃ العلوم کا علی گڑھ میں افتتاح ہوا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مدرسۃ العلوم کے قیام سے مسلمانوں کو جتنا فروغ ہوا وہ کسی اور طرح ممکن نہ تھا۔ آج مسلمان یونیورسٹی مسلمانوں کی قومی یادگار ہے اور اس کے طلبا ہندوستان کے ہر ایک گوشہ میں اس کے علم بردار بنے ہوئے ہیں۔

سید احمد خاں محض ان وجوہ کی بنا ہندوؤں سے بدگمان ہوگئے تھے کہ ۱۸۶۷ء میں ہندوؤں کی جانب سے یہ کوشش ہوئی کہ اس صوبہ میں ناگری کو عدالتی زبان بنایا جائے۔ سید احمد خاں نے اسے ہندوؤں کی زیادتی سمجھی، حالانکہ یہ کوشش محض عوام کی آسانی کے خیال سے جاری ہوئی تھی۔ ظاہر ہے کہ جس صوبہ میں ہندوؤں کی آبادی ۸۰ فیصد سے زیادہ ہو اور اس میں بیشتر لوگ دیہات کے رہنے والے، اردو سے ناآشنا ہوں وہاں اردو کا عدالتی زبان ہونا صریح بے انصافی ہے اور تھوڑے سے اردو داں اشخاص کے فائدے یا آرام کے لیے آبادی کے بہت بڑے حصہ کو زیر بار کرنا کسی طرح قرین مصلحت نہیں۔ اور نہ اس تحریک کا منشایہ تھا کہ اردو ایک سرے سے فنا کردی جائے، لیکن سرسید کے دل میں یہ شبہ جاگزیں ہوا کہ ہندو مسلمانوں کو زک دینا چاہتے ہیں۔ ممکن ہے بعض ایسے اسباب اور بھی پیدا ہوگئے ہوں جن سے اس خیال کو تقویت ہوئی ہو کہ ہندو مسلمانوں کا اتفاق اور اتحاد ممکن نہیں ہے۔ ان دونوں قوموں میں تاریخی اور مذہبی اختلافات پہلے ہی سے موجود تھے۔ مغل سلطنت کی تباہی اور انگریزی عملداری نے ان اختلافات کو مٹانا اور پرانے زخموں کو بھرنا شروع کیا تھا کہ یہ نئے اختلافات پیدا ہوگئے اور متحدہ قومیت کی منزل ایک عرصہ دراز کے لیے نظروں سے دور ہوگئی۔ مذہبی فرقوں کے اختلافات کا عملی عناد کی صورت میں منتقل ہوجانا ذرا ذرا سی فروعی باتوں پر آپس میں خوں ریزیاں ہوجاتی ہیں اور ملکی طاقت کا ایک بڑا حصہ باہمی ناچاقیوں کی نذر ہوجاتا ہے۔ ایسا کوئی سال نہیں جاتا کہ دوچار مقامات میں ہولناک شروفساد نہ ہوجاتے ہوں۔ جائے افسوس ہے کہ اس زمانہ میں فریقین کی تنگ خیالوں نے اس رواداری اور باہمی مصالحت میں رخنہ ڈال دیا، جس کی بنیاد پر متحدہ قومیت کی

عمارت کھڑی ہوسکتی ہے۔ ممکن ہے سرسید نے مسلمانوں کے لیے سابق حکمرانوں کی روداد کی حیثیت سے کسی قدر امتیاز ضروری سمجھا ہو مگر ہندو مساوی سے زیادہ کسی قسم کی رعایت کے لیے آمادہ نہ تھے۔ اگر سرسید نے اس وقت فراخ دلی سے کام لیا ہوتا تو آج ہندوستان کی حالت کچھ اور ہوتی۔ لیکن انھوں نے وقتی اور قریبی فوائد کو دائمی اور قوی اغراض پر مرجح سمجھا۔ موجودہ حکمرانوں سے اتحاد اس سے کہیں زیادہ نفع بخش تھا جتنا محکوم ہندوؤں کے ساتھ انگریزی گورنمنٹ کے ہاتھ میں اختیار تھا۔ مناصب تھے، ترقی کے غیر محدود ذرائع تھے۔ ہندوؤں کی دوستی میں بجز باہم مل کر رونے کے اور کیا رکھا تھا۔ سرسید کے خیالات میں یہ تغیر اس وقت سے اور زیادہ نمایاں ہوگیا جب وہ ولایت گئے۔ وہاں انھوں نے جو کچھ دیکھا اس سے وہ اسی نتیجہ پر پہنچے کہ مسلمانوں کا مفاد انگریزوں سے موانست اور اتحاد میں ہے۔ اس طرح اس طرز عمل کی بنیاد پڑی جو روز افزوں خوفناک صورت اختیار کرتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ اس نے باہمی ارتباط کو محال ہی نہیں کردیا، بلکہ ملک کی فضا کو مسموم کردیا ہے۔ ملک دو مخالف حصوں میں منقسم ہوگیا ہے اور اس کے تباہ کن اثرات کشت و خون کی صورت میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں اور ہر دو فریق ایک تیسرے فریق کا برسر اقتدار ہونا اپنے اپنے وجود اور بقا کے لیے ناگزیر سمجھتے ہیں۔ سرسید جیسے ذی اثر اور بیدار مغز بزرگ قوم نے اگر متحدہ قومیت کی حمایت کی ہوتی تو آج ہندوستان کہیں سے کہیں پہنچا ہوتا۔ فساد کے جراثیم اس قدر سخت جان ہوتے ہیں کہ ایک بار تقویت پاکر پھر ناقابل ہلاک ہوجاتے ہیں۔ چنانچہ اس وقت سے اب تک اتحاد کی جتنی کوششیں کی گئیں وہ سب ناکام ہوئیں اور اتحاد کی منزل اب بھی اتنی ہی دور ہے۔

سرسید فطرتاً مردم شناس تھے اور جس شخص سے انھیں ایک بار حسن ظن ہوجاتا پھر اس کے خلاف کوئی شکایت نہ سنتے تھے۔ ان کی محنت کا حال یہ تھا کہ وہ تنہا جتنا دماغی کام کرسکتے تھے اتنا کئی آدمی مل کر بھی نہ کرسکتے تھے۔ بہت ہی زندہ دل، بامروّت، فیاض طبع اور خوش بیان بزرگ تھے، ان کی تقریر میں جادو تھا۔ سامعین محو حیرت ہوجاتے تھے۔ ان کا قول تھا کہ کسی بڑے کام کی تکمیل کے لیے علمی لیاقت کی اتنی ضرورت نہیں ہے۔ جتنی تجربہ اور موقع شناسی کی۔ مخالفین ہی ان کے سامنے جاکر

معاون بن جاتے تھے۔ ان کی ذہانت سے متاثر نہ ہوجانا غیر ممکن تھا۔

سرسید نے اردو زبان کی جتنی خدمت کی اس کی تعریف کن الفاظ میں کی جائے، یوں کہو کہ اردو نے ان کے دامن میں پرورش پائی۔ اس وقت تک اردو میں شاعری کا بازار گرم تھا، ادبیت اور شعر گوئی شعرا کے تذکروں تک محدود تھی۔ اس میں نہ گہرائی تھی نہ بلندی۔ دقیق مسائل اور سنجیدہ مطالب کے ادا کرنے کی صلاحیت نہ تھی۔ تاریخی اور تنقیدی اور علمی موضوعات پر اسے اقتدار نہ تھا۔ سرسید نے ان موضوعات پر تہذیب الاخلاق میں جو مضامین لکھے وہ اردو زبان کے کلاسک ہیں۔ ان کے ایک ایک لفظ سے دقیق مطالعہ، وسیع تجربہ فطرت انسان کے غائر مشاہدہ، اور علمی مسائل کی عالمانہ تحقیق ٹپک رہی ہے۔ بیان میں اتنی سلاست ہے کہ تھوڑی استعداد کا آدمی بھی بے تکلف سمجھ سکتا ہے۔ نہ پیچیدہ ترکیبیں ہیں نہ الجھے ہوئے جملے، نہ مشکل الفاظ، مشکل سے مشکل مطالب کو وہ اتنی بے ساختگی سے ادا کر جاتے ہیں کہ حیرت ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ مضامین سب کے سب طبع زاد ہیں لیکن اور ایڈیشن اور بعض دیگر ادیبوں کے خیالات کا چربہ لیا گیا ہے۔ مگر انداز بیان ان کا اپنا ہے اور اس انداز نے مضامین میں جدت پیدا کردی ہے۔ ان کی ادبی اور قومی خدمات کے صلہ میں گورنمنٹ نے انھیں 'سر' کا خطاب عطا کرکے قدردانی کا ثبوت دیا۔

عمر کے آخری ایام میں سرسید مسلسل بیماریوں سے بہت نقیہہ ہوگئے تھے۔ مگر اس وقت بھی یہ فنا فی القوم بزرگ خدمتِ قوم میں ہی منہمک تھا۔ آخر ۱۸۹۸ء کی ۲۷ر مارچ کو پیام اجل آپہنچا اور اس نے اپنی زندگی کی لازوال یادگاریں چھوڑ کر عالم فانی سے رحلت کی۔

''باکمالوں کے درشن'' (دوسرا ایڈیشن)

۱۹۳۳ء

مولانا وحید الدین سلیم

وحید الدین نام، سلیم تخلص۔ والد کا نام حاجی فریدالدین صاحب مرحوم پانی پت ضلع کرنال (پنجاب) کے شرفائے سادات سے تھے۔ ان کے دادا ملتان سے نقل مکانی کر کے پہلے پاک پٹن پہنچے۔ جہاں حاجی فرید الدین صاحب پیدا ہوئے۔ پھر پانی پت آئے اور اسی قصبہ کو مقام سکونت بنایا۔ حاجی صاحب پانی پت کے مشہور بزرگ حضرت بوعلی شاہ قلندر قدس سرہ کے مزار کے متولی تھے۔ بہت زاہد و عابد اور مشہور عامل تھے۔ قصبہ استاوان (بہار) کے مقدس بزرگ مولانا سید غوث علی شاہ عرصہ دراز کی سیر و سیاحت کے بعد جب پانی پت میں وارد ہوئے تو حاجی صاحب نے اصرار کے ساتھ ان کو قلندر صاحب کے احاطہ میں ٹھہرایا اور اٹھارہ برس تک حضرت کی خدمت کی۔ حضرت والا حاجی صاحب کے حال پر بہت مہربان تھے آپ کے اور آپ کے مہمانوں کے لیے دونوں وقت کھانا حاجی صاحب کے گھر سے آتا تھا۔ حاجی صاحب کے یہاں عموماً لڑکیاں پیدا ہوتی تھیں۔ اولاد نرینہ سے محروم تھے حضرت کی دعا کی برکت سے حاجی صاحب کے ہاں دو فرزند نرینہ پیدا ہوئے۔ بڑے فرزند کا نام وحید الدین اور چھوٹے کا نام حمید الدین رکھا گیا۔ یہی فرزند اکبر ہمارے اس تذکرے کے موضوع مولانا سلیم صاحب ہیں۔ قصبہ کی ایک شریف استانی نے جو آپا شمس النساء کے نام سے مشہور تھیں، مولانا کو قرآن حفظ کرایا۔ اس کے بعد خود مولانا حضرت غوث علی صاحب نے ان کو سرکاری اسکول میں داخل کرایا۔ حاجی صاحب کے انتقال کے بعد ان کی تعلیم و تربیت کی نگرانی خود حضرت ہی نے کی۔ اوائل عمر ہی سے مولانا کو فارسی کا شوق تھا۔ وہ اپنی ذاتی کوشش کرتے رہے۔

جب یہ گلستاں کا تیسرا باب پڑھتے تھے اور ان کی عمر صرف چودہ برس کی تھی، تو

انھوں نے حضرت مولانا کی مدح میں فارسی میں ایک قصیدہ لکھا جو ایک سو ایک شعر پر مشتمل ہے اور عرفی کے ایک قصیدے کے جواب میں ہے۔ مولانا نے حضور کے سامنے مجمع عام میں یہ قصیدہ بلند آواز سے پڑھ کر سنایا جسے سن کر حاضرین محوِ حیرت ہوگئے کہ اس عمر اور اس لیاقت کے ایک بچے سے ایسے دقیق مضامین کیوں کر ادا ہوئے۔ در حقیقت یہ حضرت کے فیض اور توجہ کا نتیجہ تھا اور بطور حضرت کی کرامات کے کتاب ''تذکرہ غوثیہ'' میں یہ قصیدہ چھاپا گیا ہے۔ اس قصیدے کے صلہ میں ممدوح نے ایک چیپوری اشرفی اور ایک زرتار بنارسی چادر مولانا سلیم صاحب کو عطا فرمائی تھی۔

مڈل تک تعلیم پانے کے بعد مولانا سلیم پانی پت سے لاہور پہنچے۔ جہاں آپ نے عربی ادب کی تعلیم مولانا فیض الحسن صاحب سہارنپوری سے پائی جو اس زمانہ میں اورینٹل کالج کے عربی پروفیسر تھے۔ تفسیر بھی انھیں سے پڑھی، فقہ حدیث اور منطق و فلسفہ کی تعلیم مولانا عبدالاحد ٹونکی سے حاصل کی۔ یہ تمام تعلیم محض شوقیہ اور آزادانہ تھی۔ سوائے انٹرینس اور منشی فاضل کے یونیورسٹی کا کوئی امتحان پاس نہیں کیا۔ البتہ یونیورسٹی کے پروفیسروں سے مغربی فلسفہ، طبیعات، کیمیا اور ریاضی کی تعلیم پائی مگر اس سلسلے کا بھی کوئی امتحان پاس نہیں کیا۔ ارادہ تھا کہ قانون کی تعلیم پاکر وکالت کا پیشہ اختیار کریں۔ چنانچہ قانونی درجہ میں داخل بھی ہوگئے تھے لیکن ضروریات معاش سے مجبور ہوکر یہ سلسلہ ختم کردینا پڑا اور صیغہ تعلیم ریاست بہاولپور میں ملازمت اختیار کرلی۔ ایجرٹن کالج بہاولپور کی شش سالہ ملازمت کے بعد مولانا کو ریاست رامپور کے ہائی اسکول میں ہیڈ مولوی کے عہدے پر بلایا گیا۔ لیکن یہ سلسلہ ملازمت چھ ماہ سے زیادہ نہ چل سکا۔ کیونکہ جنرل عظیم الدین صاحب مرحوم جو مولانا کے قدردان تھے، اسی زمانہ میں یکایک مارے گئے۔ ادھر مولانا مرض تشنج میں مبتلا ہوکر چھ سال تک صاحب فراش رہے۔ اس کے بعد آپ نے طب یونانی کا فن جالندھر کے ایک مشہور طبیب سے (جو کہ حکیم محمد محمود خاں صاحب کے ہم سبق تھے) حاصل کیا اور پرائیویٹ طور سے ڈاکٹری سے واقفیت پیدا کرکے پانی پت میں مطب شروع کیا جو کئی سال تک کامیابی کے ساتھ چلتا رہا۔ اس زمانہ میں مولانا حالی صاحب مولانا صاحب کو اپنے ہمراہ علی گڑھ لے گئے اور سرسید سے ملایا۔

سرسید کی مردم شناس آنکھوں نے اس جوہر فرد کو پہچانا۔ اور باصرار تمام مولانا کو اپنے پاس رہنے کے لیے آمادہ کرلیا اور مرتے دم تک انھیں اپنے پاس سے جدا نہ ہونے دیا۔ اگر کبھی مولانا کسی بات پر ناراض ہوکر علی گڑھ سے چلے جاتے تو سرسید اپنے رفیق مولوی زین العابدین کو اسٹیشن تک ان کے تعاقب میں روانہ کرتے اور پھر مولانا سلیم کشاں کشاں پھر سرسید کے دربار میں واپس لائے جاتے۔ سرسید کا دستور تھا کہ علمی اور مذہبی مسئلے جو زیر تنقیح ہوتے تھے ان میں مولانا سلیم سے بحث و مباحثہ کرتے تھے۔ مولانا سلیم اور سرسید دو فریق بن جاتے اور ہر مسئلے کے ایک ایک پہلو کو ہر دو صاحبان لے لیتے اور اس پر خوب مخالفانہ بحث و مباحثہ ہوتا اور آخر کار کسی نتیجہ پر پہنچ کر یہ مباحثہ ختم کردیا جاتا۔ علاوہ اس خدمت کے مولانا سلیم صاحب سرسید کو تصنیف و تالیف میں مدد دیتے اور ان کے لیے مضامین کا مواد فراہم کرتے تھے۔ نیز علی گڑھ گزٹ اور تہذیب الاخلاق میں مضامین کا مواد فراہم کرتے تھے۔ سرسید کے انتقال کے بعد انھوں نے حاجی اسمٰعیل خاں صاحب رئیس مرتاؤلی کی معیت میں رسالہ ''معارف'' نکالا جس نے بہت شہرت پائی۔ اسی زمانہ میں مولانا سلیم کے چھوٹے بھائی حمید الدین صاحب نے "حالی پریس" کے نام سے ایک مطبع پانی پت میں قائم کیا، جو کئی سال تک جاری رہا۔ علی گڑھ کالج کے طالب علموں کی مشہور اسٹرائک کے ختم ہونے پر نواب محسن الملک مرحوم نے مولانا کو علی گڑھ گزٹ کی ایڈیٹری کے لیے بلایا۔ اس خدمت کو کئی سال تک مولانا نے نہایت سرگرمی اور مستعدی سے انجام دیا اور آخر کار علالت کی مجبوری سے استعفیٰ دے کر اپنے وطن واپس چلے گئے اور ایک مدت تک خاموش زندگی بسر کرنے کے بعد جب لکھنؤ کے افق پر ''مسلم گزٹ'' طلوع ہوا تو بانیان اخبار کی نظر انتخاب مولانا پر پڑی اور مولانا حالی کے اصرار سے آپ نے ''مسلم گزٹ'' کی ایڈیٹری قبول فرمائی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ سیاسیات حاضرہ کی ابتدا ہوئی تھی۔ مسلمانوں نے پالیٹکس کے میدان میں چند نمایاں قدم اٹھائے تھے۔ مسلم لیگ کے نصب العین میں حکومت خود اختیاری کا مطالبہ شامل ہورہا تھا۔ مسلم یونیورسٹی کے آئین اساسی تیار ہو رہے تھے اور یونیورسٹی میں حکومت وقت کے اختیارات کا مسئلہ تمام قوم کا جاذب نظر بنایا ہوا تھا۔ جنگ طرابلس اور جنگ بلقان نے مسلمانوں کے احساس پر ایک

بیدار کن ضرب لگائی تھی اور اس کے کچھ ہی عرصہ بعد مسجد کانپور کے واقعہ نے ایک عام قومی ہیجان پیدا کردیا تھا۔ ایسے زمانے میں مولانا کے زبردست قلم نے ''مسلم گزٹ'' کے صفحات پر جو جولانیاں اور معجز نگاریاں کی ہیں وہ اردو کے سیاسی لٹریچر کا بہترین سرمایہ ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اس زمانہ میں مولانا کی جادو نگاری نے تمام قوم کی ذہنیت میں ایک نمایاں انقلاب پیدا کردیا تھا۔ ''مسلم گزٹ'' کا غلغلہ ہندوستان کے ہر گوشے میں پہنچ گیا تھا، آخر کار مسجد کانپور کے سلسلے میں حکام کی سخت گرمی کے سبب سے مولانا کو مسلم گزٹ کی ایڈیٹری چھوڑنی پڑی مگر بہت جلد مولانا کو اخبار زمیندار کی ایڈیٹری پر بلایا گیا۔ اس زمانے میں زمیندار ہندوستان کا سب سے زیادہ کثیر الاشاعت اخبار ہوگیا۔ انگریزی اخباروں میں بھی ایک اخبار ''اسٹیٹس'' ایسا تھا، جس کی اشاعت زمیندار سے زیادہ تھی باقی تمام اخبارات' زمیندار سے نیچے تھے۔ مولانا کے زمانے میں زمیندار نہایت آب و تاب سے نکلتا رہا اور بالآخر جب اس کا مطبع ضبط ہوگیا تو مولانا اپنے گھر چلے گئے۔

حیدر آباد میں عثمانیہ یونیورسٹی قائم ہونے سے پہلے ایک محکمہ دارالترجمہ کے نام سے قائم ہوا تھا تاکہ عثمانیہ یونیورسٹی کے لیے درسی کتابوں کا ترجمہ کرے۔ سب سے بڑی دقت اصطلاحات کے ترجمے میں پیش آئی۔ مترجموں کے گروہ اپنے اپنے مذاق کے مطابق مختلف رائیں رکھتے تھے کوئی فیصلہ کن اصول پیش نظر نہ تھا چونکہ مولانا سلیم صاحب اس مسئلہ پر مدت دراز سے غور کر رہے تھے اس لیے وہ بلائے گئے۔ حیدر آباد پہنچ کر وہ اصطلاحات کی کمیٹیوں میں، شریک ہوئے، اور ایک معرکتہ الآرا کتاب وضع اصطلاحات پر لکھی اس کتاب میں مولانا نے ثابت کیا ہے کہ اردو ایک آریائی خاندان السنہ کی زبان ہے جو لوگ عربی زبان کی قواعد کے مطابق اصطلاحیں بناتے ہیں وہ در حقیقت اس زبان کی فطرت کے خلاف عمل کرتے ہیں اس اصولی مسئلہ کو اس کتاب میں نہایت مدلل طریقے سے ثابت کیا ہے۔ مگر قدامت پرست مترجموں نے اس پر یہ مشہور کردیا اور مولانا پر یہ اتہام لگایا کہ مصنف عربی زبان کا مخالف اور ہندی کا طرفدار ہے۔ مصنف نے اس کتاب میں بتایا ہے کہ آریائی زبانوں میں جو مشترک

اصول ہیں وہ سب اردو زبان میں موجود ہیں۔ مثلاً آریائی زبانوں کا ایک اصول ہے کہ دویا دو سے زیادہ لفظوں کو باہم ملاکر ایک مرکب لفظ بنالیتے ہیں اس کی مثالیں مصنف نے اردو زبان کے بہت سے الفاظ لکھ کر دی ہیں۔ پھر بتایا ہے کہ پری فکس (سابقہ) اور (سفکس لاحقہ) کے ذریعہ سے الفاظ بنانا بھی آریائی زبانوں کا خاصا ہے۔ اس کے ثبوت میں وہ تمام سابقے اور لاحقے مع مثالوں کے لکھ دیے ہیں جو ہندی فارسی اور ترکی وغیرہ زبانوں سے اردو میں لیے گئے ہیں۔ نیز یہ بھی بتایا گیا ہے کہ دونوں اصول عربی اور دیگر سامی زبانوں میں نہیں ہیں۔ الفاظ کو مرکب کرنے کے طریقے جو اردو میں مستعمل ہیں وہ سب بتائے ہیں، پھر مفرد اور مرکب اصطلاحیں بنانے کے اصول سمجھائے ہیں اور ہر ایک کی مثالیں دی ہیں۔ ان اصولوں کو تمام اہل الرائے نے تسلیم کیا ہے اور اکثر انھیں اصولوں کے مطابق دارالترجمہ میں اصطلاحیں بنائی جاتی ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ مولانا نے یہ کتاب لکھ کر اردو زبان پر ایک ایسا احسان عظیم کیا ہے جس کا شکریہ آئندہ صدیوں تک ادا کیا جائے گا۔ مولانا نے وضع اصطلاحات کا فن مدون کرکے اردو زبان کے زندہ رہنے کا سامان مہیا کردیا اور اب یقیناً یہ اردو زبان، ایک علمی زبان بن جائے گی اور اس میں زندہ رہنے کی قابلیت پیدا ہوجائے گی۔ میرا تو یہ عقیدہ ہے کہ اس کتاب نے مولانا سلیم کے نام کو زندہ جاوید بنا دیا۔

عثمانیہ یونیورسٹی کھلنے پر مولانا کو ادبیات اردو کی اسسٹنٹ پروفیسری پر متعین کر دیا گیا۔ مگر پروفیسر کا درجہ اس یونیورسٹی میں انھیں لوگوں کو دیا جاتا ہے جو ولایت کا ڈپلومہ حاصل کرچکے ہوں لیکن چار سال کے بعد مولانا مستثنیٰ طور پر پروفیسر بنادیے گئے۔ اس وقت آپ کی عمر ۵۰ سال یا کچھ کم تھی اس وقت سے آخر عمر تک اسی عہدہ پر مامور ہے۔

انھوں نے عربی کے تمام درسی علوم حاصل کیے تھے فارسی کی انتہائی کتابیں پڑھی تھیں اور پڑھائی تھیں۔ جدید علوم مغربی اردو ترجموں کے ذریعہ سے اردو جدید معلومات کی کتابیں انگریزی خوانوں سے پڑھوا کر اور سن کر حاصل کیے تھے جب وہ سرسید کے لٹریری اسسٹنٹ مقرر ہوئے تو سرسید پر ان کی ہمہ دانی کا سکہ بیٹھ گیا اور مرتے دم

تک انھیں اپنے پاس سے جدا نہیں کیا۔گویا انھوں نے انگریزی کی اعلیٰ تعلیم حاصل نہیں کی، تاہم انگریزی تعلیم یافتوں سے جب کسی علمی مسئلے پر گفتگو ہوتی تو ان کو اکثر حیران ہونا پڑتا تھا پروفیسری کے زمانہ میں بھی وہ اردو ادبیات کی تعلیم انھیں جدید طریقوں کے مطابق دیتے تھے جن پر انگریزی لٹریچر تعلیم کا دارومدار ہے۔

مولانا کے ابتدائی حالات کی تحقیق سے معلوم ہوا کہ انھیں شاعری کا شوق چودہ برس کی عمر سے تھا۔ ابتدا میں اردو غزلیں اسی ڈھنگ کی لکھیں جیسی عام طور سے لکھی جاتی ہیں۔ لاہور کے زمانہ تعلیم میں ان کے خیالات بدلے اور انھوں نے بہت سی قومی نظمیں لکھیں۔ اس زمانے میں عربی اور فارسی زبانوں میں بھی بہت سے اشعار لکھے۔ ان دونوں زبانوں میں بھی ان کا کلام پختہ سمجھا گیا تھا۔ سرسید کے لٹریری اسسٹنٹ مقرر ہونے سے پہلے یہ سلسلہ جاری رہا مگر اس خدمت پر پہنچ کر نثر کی طرف زیادہ میلان ہوگیا۔ تاہم اردو شاعری نہیں چھوٹی۔ وقتاً فوقتاً دلی جوش ابھر آتا تھا اور کسی نظم کے پیرائے میں دل کی بھڑاس نکل جاتی تھی۔ یہ نظمیں جن دوستوں کے ہاتھ لگتیں وہ لے گئے۔ اس زمانے کا کلام اب باقی نہیں۔ معارف، زمیندار مسلم گزٹ میں البتہ اس کا کچھ جزو موجود ہے مگر وہ سب فرضی ناموں سے ہے۔ اکثر نظموں کے آخر میں لبرل مسلمان لکھا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ مولانا سلیم باوجود ایک کہنہ مشق اور زبردست شاعر ہونے کے اپنے تئیں شاعر مشہور کرنے اور اپنے کلام کو شائع کرنے سے ہمیشہ گریز کرتے رہتے تھے۔ اور باوجود اپنے احباب کے اصرار کے اپنا بقیہ کلام چھپوانے پر آمادہ نہیں ہوئے۔ یہ غیر مطبوعہ کلام قیام حیدر آباد کے وقت سے تعلق رکھتا ہے۔ ان دنوں وہاں ایک مشاعرہ ماہوار ہوتا تھا۔ اس میں بڑے بڑے کہنہ مشق شاعر جمع ہوتے تھے۔ دوستوں کے اصرار سے مولانا بھی ان مشاعروں میں شریک ہونے لگے اور ان کے دوستوں اور شاگردوں نے ان کا کلام رسالوں میں چھپنے کے لیے بھیجنا شروع کردیا۔ غزلوں کے علاوہ اب ان کی مستقل نظمیں بھی اخباروں اور رسالوں میں شائع ہونے لگیں۔ جب مولانا حالی زندہ تھے تو اکثر انھوں نے اپنا کلام مولانا مرحوم کو سنایا مگر اصلاح ان سے کبھی نہیں لی۔مولانا حالی ان کے طرز بیان اور خیالات پر اکثر پہروں وجد کیا کرتے اور فرمایا کرتے تھے کہ تم شاعری کے چھپے ہوئے دیوتا ہو۔

مولانا حالی نے اپنے مقدمہ شعر و شاعری میں اردو شاعری کے جو عیوب خاص کر غزل گوئی کے متعلق بیان کیے ہیں۔ مولانا سلیم نے ان کو ترک کر دیا تھا۔ غزل میں جو مضامین وہ باندھتے تھے وہ اکثر سیاسی اور اخلاقی ہوتے تھے جو استعارے اور تمثیل کے پیرائے میں ادا کیے جاتے تھے۔ سمجھنے والے ان کے اشاروں کو سمجھتے تھے اور مزے لیتے تھے۔ ایک بڑی خصوصیت ان کی کلام کی یہ ہے کہ انھوں نے مسلمانوں کے فرقوں کے اختلاف کو کبھی نمایاں نہیں کیا۔ وہ ہمیشہ ہندو مسلمانوں کو اتحاد کا سبق دیتے رہے۔ کوئی بات جو کسی اسلامی فرقے یا ہندوؤں کے لیے دل آزاری کا باعث ہو، کبھی ان کے قلم سے نہیں نکلی۔ آپ نے ہندوؤں کے بزرگوں ان کی تاریخ اور ادب کا اسی طرح عظمت کے ساتھ نام لیا ہے جس طرح ایک مہذب شاعر کو لینا چاہیے۔

مستقل نظموں میں دو قسم کی نظمیں ہیں۔ ایک وہ جو طبیعت کی اپج سے لکھی ہیں، دوسری وہ جو انگریزی شعرا کے کلام سے ماخوذ ہیں۔ پہلی قسم کی نظموں میں بعض نظمیں ایسی ہیں جو انداز بیاں اور نئے اور پرانے استعاروں کے لحاظ سے نیز ان عمیق اور بلند خیالات کے لحاظ سے جو ان میں بیاں کیے گئے ہیں۔ فی الواقع ماسٹر پیس (شہ پارہ) کہلانے کے قابل ہیں۔ دوسری قسم کی نظموں میں انھوں نے شاعری کی روح کو برقرار رکھا ہے۔ لفظی ترجمہ کرنے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ جس کی اثر یہ ہوا ہے کہ یہ نظمیں بالکل ایسی ہیں جیسی اپنی طبیعت کے تقاضے سے لکھی جاتی ہیں۔

مولانا سلیم ہمیشہ اس بات کی کوشش کرتے تھے کہ شعر میں کوئی نہ کوئی جدت ضرور ہو، انداز بیان نرالا ہو یا کوئی نیا استعارہ ہو یا کوئی نیا خیال ہو۔ اگر کوئی جدت نہ ہو تو وہ اس شعر کو پسند نہ کرتے تھے۔ ان کے کلام میں تصوف بھی ہے اور فلسفہ بھی۔ تصوف کا عنصر اس فیض محبت کے اثر سے ہے جو بچپن میں حضرت مولانا سید غوث علی صاحب مرحوم سے حاصل ہوا اور فلسفہ کا عنصر جدید معلومات کی بنا پر ہے ان کی غزلیں بالعموم عمدہ اور نفیس ہیں۔ مگر وہ غزلیں خاص کر اعلیٰ ترین ہیں جو حیدر آباد کے مشاعروں میں پڑھی گئیں ہیں ان کے مخاطب اکثر نوجوان ہیں جن کے جذبات ترقی کو وہ غزلوں میں بھی اکساتے رہتے ہیں۔

وہ متعصب مذہبی آدمی نہیں تھے ، ان کے خیالات تصوف اور فلسفہ کی وجہ سے

آزادانہ تھے اس آزادی کی جھلک ان کے کلام میں جابجا ہے۔

مولانا نے زیادہ تر اس زمانے سے نثر لکھنا شروع کی جب کہ وہ سرسید کے لٹریری اسسٹنٹ تھے۔ سرسید کی صحبت کے اثر سے ان کی نثر میں یہ خصوصیت پیدا ہوگئی کہ ہر مطلب کو واضح طور پر بیان کرتے ہیں۔ ان کے بیان میں کوئی ایسی گنجلک نہیں ہوتی۔ جس سے پڑھنے والے کو سمجھنے میں دقت پیش آئے۔ وہ ہر مضمون کو رواں لکھتے جاتے ہیں۔ لکھتے لکھتے جب جوش آتا ہے تو ابل پڑتے ہیں اور ان کے قلم سے ایسے موقعوں پر جو عبارتیں نکل جاتی ہیں۔ وہ نہایت مؤثر او ردل گداز ہوتی ہیں۔ وہ خواہ مخواہ عربی کے موٹے موٹے الفاظ لکھ کر ناظرین کو مرعوب کرنا نہیں چاہتے وہ کسی موقع پر لفظوں کی تراش خراش کے پیچھے نہیں پڑتے۔ نئی نئی ترکیبیں گھڑ کر اپنی لیاقت کا سکہ پڑھنے والوں کے دلوں میں بٹھانا نہیں چاہتے بلکہ ہر بیان کو اول سے آخر تک سادہ اور رواں لکھنا چاہتے ہیں۔ یہ بات خود مضمون کے ہاتھ ہے کہ کسی موقع پر خود بخود فصاحت کا دریا ابل پڑے اور ان کے خیالات کو اپنی رو میں بہالے جائے ان کے ارادے اور آورد کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔

غرض کہ نثر نگاری میں وہ سرسید کے اسکول کے پیرو تھے۔ عربی دانوں کا گروہ آج کل جس قسم کی عربی نما اردو لکھتا ہے اس کو وہ اپنے لیے پسند نہیں کرتے تھے، حالانکہ وہ اگر چاہتے تو اپنی زبردست علمی لیاقت اور عربی زبان کی بدولت وہ دقیق سے دقیق عربی آمیزا عبارت لکھ سکتے تھے۔ لیکن حقیقتاً انھیں اس سے سخت وحشت ہوتی تھی۔

چونکہ راقم الحروف کو مولانا سے فیض صحبت کے استفادے کے مواقع بہت کثرت سے حاصل ہوئے ہیں۔ مہینوں یک جائی نشست و برخاست رہی ہے اس لیے اس بارہ میں مجھے ان کی افتاد مزاج اور رجحان طبع کا خاص اندازہ ہوا ہے۔ بارہا ایسا اتفاق ہوا ہے کہ مولانا کوئی اخبار یا رسالہ پڑھ رہے ہیں وہ پڑھتے پڑھتے کسی جگہ رک گئے اور اپنے مخصوص انداز میں اس عبارت کے حسن و قبح پر تبصرہ فرمانا شروع کردیا، یا آواز کے اتار چڑھاؤ یا لہجے کے تغیرات سے عبارت کی تحسین یا مذمت فرمانے لگے۔ مولانا کی صحبت میں اس قسم کے مواقع نہایت دلچسپ ہوتے تھے۔

مولانا اس مضمون کو اختیار کرتے تھے اکثر اس سے گہری واقفیت کا اظہار کرتے

تھے۔ اس قسم کے مضامین میں سے ''تلسی داس کی شاعری'' اور ''عرب کی شاعری'' رسالہ اردو اورنگ آباد (دکن) میں شائع ہوکر مقبول عام ہو چکے ہیں۔ ان کے مضامین تہذیب الاخلاق انسٹی ٹیوٹ گزٹ، معارف، علی گڑھ ماہنامہ وغیرہ وغیرہ رسائل و اخبارات میں شائع ہوئے ہیں۔ ان تمام مضامین کا انتخاب کیا جائے تو ایک نہایت نفیس و پاکیزہ ادبی مجموعہ تیار ہوسکتا ہے۔

''باکمالوں کے درشن''

فرقہ وارانہ کشیدگی

''فرقہ وارانہ کشیدگی'' سوسائٹی کی قدرتی حالت کا اظہار نہیں بلکہ یہ ایک مجلسی یا مکمل بیماری ہے جو سوسائٹی کا ایک عارضی عارضہ ہے۔ جیسے انسان کی بیماری کلی معیاد عموماً چنددنوں یا چند مہینوں تک رہتی ہے اور اس کے بعد مریض یا تو لقمہ اجل ہوجاتا ہے یا صحت حاصل کرلیتا ہے۔

اسی طرح سوسائٹی کی خانہ جنگی اور کشیدگی کی بھی ایک حد ہوتی ہے جس کے پہنچنے پر لوگ روزانہ لڑائی جھگڑوں سے تنگ آ کر ان سے متنفر ہوجاتے ہیں یا خود بخود ایسے اسباب پیدا ہوجاتے ہیں جن سے فریقین اپنے تنازعات مصالحت سے طے کرنے کے لیے رضامند ہوجاتے ہیں۔ اس وقت ہندوستان کے آسمان پر فرقہ وارانہ جنگ جوئی اور کشیدگی کے جو بادل دکھلائی دیتے ہیں اور ہندو مسلم عناد دولکروت کا جو طوفان سارے ملک کو تباہ و برباد کر رہا ہے اس کی بھی آخر کوئی حد ہے۔ دنیا کی تاریخ میں مختلف اقام و مذہب کی باہمی کشمکش اور تعصب کوئی نئی بات نہیں ہے۔ دوسو سال سے کم عرصہ ہوا ہے کہ مذہب یورپ کے ملک فرانس نیدر لینڈ، انگلینڈ وغیرہ میں رومن کیتھلک اور پروٹسٹنٹ ایک دوسرے کے ساتھ برسر پیکار تھے۔ چند سال پیشتر آئر لینڈ میں السٹر کا فتنہ و فساد اور سین فینی کی بغاوت ایسی شکل اختیار کیے ہوئے تھے کہ اس کے مقابل ہندو مسلم کشیدگی کوئی وقعت نہیں رکھتی۔ لیکن آج ان تمام ممالک کے باشندے خلوص و محبت سے زندگی بسر کر رہے ہیں۔ ہندوستان کے دن بھی ضرور بدلیں گے۔ ۱۱رجولائی کو دہلی میں دیش بندھو داس کی سالگرہ کے سلسلے میں ایک جلسہ ہوا جس میں ڈاکٹر انصاری صاحب نے اعلان کیا کہ آج سے وہ آنجہانی مسٹر داس کے نقش قدم پر چل کر کسی فرقہ وارانہ کمیٹی مثلاً مسلم لیگ اور خلافت کمیٹی کے ممبر نہیں رہیں گے۔ آپ

نے فرمایا کہ میرا مذہب سوراج ہے اور لوگوں سے التجا کی کہ ہندوستان کی نجات کے لیے سب لوگ ساتھ مل کر کام کریں۔ اگر ہر ایک صوبہ سے ایک درجن ایسے سرگرم سچے محب وطن میدان عمل میں نکل آئیں جو اپنے قول و فعل سے عوام پر ثابت کردیں کہ ملک کی نجات فقط محبت باہمی اور ایک دوسرے کی خاطر قربانی و نفس کشی میں ہے تو یقیناً چند ماہ کے اندر تمام ملک کی فضا بدل جائے گی۔"

"پریم پرچارک"

'زمانہ' جولائی/ ۱۹۲۷ء

بدر الدین طیب جی

ہندوستان میں مسلمانوں کی یورش دو مختلف راستوں سے ہوئی۔ ایک تو بلوچستان اور سندھ سے دوسرے شمال مغرب کے کوہستانی راستوں سے۔ سندھ کی طرف سے جو مسلمان آئے وہ عربی نسل کے تھے اور تجارت کرتے آئے تھے۔ شمال مغرب سے جو لوگ آئے وہ افغانی نسل کے تھے اور فاتحانہ مہموں میں آئے تھے۔ چنانچہ بمبئی صوبہ میں زیادہ تر عربی نسل کے مسلمان آباد ہوئے جنھیں تاجرانہ تعلقات کے باعث اہل ہند سے مساوات کا تعلق پیدا کرنے میں کوئی امر مانع نہ تھا۔ افغانی چونکہ فاتح تھے وہ اہل ہند سے زیادہ خلط ملط روا نہ رکھتے تھے۔ بدرالدین طیب جی بھی ایک معزز عرب خاندان کی یادگار تھے جو ایک عرصہ دراز سے بمبئی میں آباد تھا۔ ان کے اجداد تجارت کے سلسلہ میں ہندوستان آئے تھے اور بدرالدین کے والد طیب جی بھائی میاں ایک کامیاب تاجر تھے۔ حالانکہ وہ مذہب کے پابند اور اس زمانہ میں بوہروں میں انگریزی تعلیم کو کفر خیال کیا جاتا تھا مگر طیب جی نے ان مکمل قیود کی پروا نہ کرکے اپنے ہونہار لڑکے کو انگریزی تعلیم سے محروم رکھنا مناسب نہ سمجھا، جو ان کی دور اندیشی اور آزاد خیالی کا ثبوت ہے۔ بدر الدین کی ابتدائی فارسی اور عربی تعلیم تو عربی مدرسہ میں ہوئی مگر جوں ہی انھیں ان زبانوں میں کچھ استعداد ہوگئی وہ الفنسٹن کالج میں داخل کردیے گئے اور ۱۶ سال کی عمر میں تکمیل علم کے لیے انگلینڈ بھیج دیے گئے، جہاں سے وہ ۱۸۶۷ء میں بیرسٹر ہوکر ہندوستان واپس آئے۔ حالانکہ ان کی صحت نازک تھی اور بصارت میں فرق آ گیا تھا مگر انھوں نے مردانہ استقلال سے تعلیم جاری رکھی اور بالآخر کامیاب ہوئے۔ ہندوستان آ کر انھوں نے بمبئی ہائی کورٹ میں وکالت شروع کی۔

وکالت کا ابتدائی زمانہ اس وقت بھی جفاکشی کا زمانہ تھا اور بدر الدین کو اپنے

پیشہ میں فروغ پانے کے لیے اور بالخصوص بمبئی میں جہاں بڑے بڑے نامور وکلاء پہلے سے ہی اپنا سکہ جمائے ہوئے تھے آسان کام نہ تھا۔ مگر دس سال کی مختصر مدت میں ہی آپ نامور وکیل کے زمرہ میں داخل ہوگئے۔ اس کے ساتھ ہی آپ ملک کے اہم سیاسی اور اقتصادی مسائل کا مطالعہ بھی کرتے رہے، جو ہر ایک تعلیم یافتہ انسان کا فرض ہے، جو اپنی قوم سے کچھ ہمدردی رکھتا ہو اور اس کی بہتری کا خواہاں ہو۔ آپ فصیح و بلیغ اور شیریں زبان مقرر بھی تھے۔ سیاسی جلسوں میں آپ نے کئی معرکہ کی تقریریں کیں جن سے آپ ایک مقرر کی حیثیت سے بھی مشہور ہوگئے۔ آپ کو تقریر کرنے کا موقع ۱۸۷۵ء میں ملا جب مانچسٹر سے آنے والے مال کی چنگی اٹھائی گئی اور اس سے ناراضگی کا اظہار کرنے کے لیے بمبئی میں ذمہ دار اصحاب نے ایک عام جلسہ کیا۔ چونکہ بمبئی میں کپڑے کی قیمت ابھی عالم طفولیت میں تھی اور مانچسٹر ولنکا شائر سے آنے والے مال کا مقابلہ نہ کرسکتی تھی اس لیے گورنمنٹ نے شروع میں اس مال پر چنگی لگادی تھی تاکہ اس کا نرخ گراں ہوجائے اور بمبئی کے مال کی کھپت ہو۔ مگر ولایت کے تجار اس چنگی کی برابر مخالفت کرتے رہتے تھے۔ ان کے خیال میں بمبئی کی پارچہ بافی اب اس درجہ بالغ ہوچکی تھی کہ اسے گورنمنٹ کی جانب سے کسی قسم کی امداد کی ضرورت نہ تھی۔ آخر ۱۸۷۹ء میں گورنمنٹ نے چنگی اٹھا دی۔ اس موقع پر مسٹر بدر الدین نے ایسی جامع مدلل اور بصیرت خیز تقریر کی کہ اہل نظر سمجھ گئے کہ ہندوستان کے سیاسی آسمان میں ایک نئے ستارہ کا ظہور ہوا۔

وہ زمانہ ہندوستان کی سیاست میں یادگار رہے گا۔ اس وقت لارڈ رپن ہندوستان کے وائسرائے تھے جن سے زیادہ پاک طینت دور رس، ہمدرد اور مصنف مزاج وائسرائے ہندوستان میں نہیں آیا۔ ان کا قول تھا کہ بڑی بڑی سلطنتیں اپنے عساکر اور سامان حرب کی طاقت سے نہیں زندہ رہتیں بلکہ اپنے قوانین کی راست بازی اور آئین انصاف کی طاقت سے۔ اس وقت تک ہندوستان میں خود اختیاری نظام کا وجود نہ تھا۔ یعنی میونسپل اور ڈسٹرکٹ بورڈوں کا ظہور نہ ہوا تھا۔ ضلع کا وہ انتظام بھی جو اب ڈسٹرکٹ بورڈوں سے متعلق رہے وہ بھی حاکم ضلع ہی انجام دیا کرتا تھا۔ وہی اپنے دیگر فرائض منصبی کے ساتھ شہر کی صفائی، روشنی، سڑکوں کی مرمت اور تعلیم وغیرہ کا ذمہ دار

ہوتا تھا۔ ظاہر ہے کہ حاکم ضلع ان فرائض کو تندہی سے انجام نہ دے سکتا تھا کیونکہ اسے اور بھی متعدد فرائض انجام دینے پڑتے تھے۔ لارڈ رپن نے لوکل سلف گورنمنٹ (یعنی مقامی خود اختیاری) کا قانون نافذ کیا جس کے مطابق شہر اور ضلع کی انتظامی جماعتوں کا ظہور ہوا۔ لارڈ ممدوح کا منشا اس قانون سے یہ تھا کہ اہل ہند کو شہر اور ضلع کے معاملات میں اختیارات عطا کرکے انھیں اس قابل بنایا جائے کہ وہ صوبہ اور ملک کا انتظام بھی کرسکیں۔ اب تو یہ مقامی بورڈ قریب قریب آزاد ہے۔ انھیں اپنی آمدنی اور خرچ کا پورا اختیار ہے۔ رعایا ان کے لیے ممبروں کا انتخاب کرتی ہے۔ اس قانون کے لیے ہمیں لارڈ رپن کا مشکور ہونا چاہیے۔ حالانکہ اب بھی مقامی بورڈوں پر کبھی کبھی سرکاری عتاب نازل ہوتا جاتا ہے مگر معمولی طور پر گورنمنٹ ان کے کاموں میں مداخلت نہیں کرتی۔

لارڈ رپن ہی کے زمانہ میں البرٹ بل بھی پاس ہوا۔ اس قانون کے مطابق ہندوستانی افسروں کو انگریزوں کو سزا دینے کا اختیار دیا گیا تھا۔ اس وقت تک ہندوستانی حکام کو یہ مجاز نہ تھا۔ انگلینڈ میں ایک قانون ہے، جس کے مطابق انگریزی پنچایت ہی سزا دے سکتی ہے۔ ہندوستان میں انگریزوں کی اچھی خاصی آبادی ہے۔ مگر کوئی انگریز کتنا ہی بڑا جرم کرے، کوئی ہندوستانی حاکم اس کے مقصد کی سماعت نہیں کرسکتا تھا۔ جب کوئی انگریز کسی جرم میں ماخوذ ہوتا تھا تو انگریزوں کی ایک پنچایت اس کے مقدمہ کی سماعت کے لیے مقرر کی جاتی تھی۔ اور بسا اوقات جب ان مقدمات میں کوئی فریق ہندوستانی ہوتا تھا تو وہ انگریز پنچایت انگریز مجرم کی جانب داری کیا کرتی تھی۔ اور ہندوستانیوں کے ساتھ اکثر بے انصافی ہوجاتی تھی۔ علاوہ بریں یہ ایک نسلی امتیاز تھا جسے ہندوستانی اپنی توہین سمجھتے تھے۔ وہ کہتے تھے جب ہم ایک ملک کے باشندے اور ایک حکومت کی رعایا ہیں تو سب کے لیے ایک قانون ہونا چاہیے۔ انھیں کسی قسم کی تفریق مناسب نہیں۔ لارڈ رپن نے اس دعوے کو حق بجانب سمجھا اور ان ہی سے کاؤنسل کے ایک ممبر سرکورنٹی البرٹ نے یہ مسودہ قانون پیش کیا اور گورنمنٹ نے اسے منظور کرلیا۔ لیکن انگریزوں کو یہ کب گوارا ہوسکتا تھا کہ وہ اپنے خاص حقوق سے دست بردار ہوجائیں۔ وہ اپنے کو اس ملک کا حاکم سمجھتے تھے اور اہل ہند کو ذلت کی نگاہ سے دیکھتے

تھے۔ ان کا دعویٰ تھا کہ ہم تہذیب میں، نسل میں، رنگ میں ہندوستان کے باشندوں پر فضیلت رکھتے ہیں اور ان کے حاکم ہیں۔ لارڈ رپن کے خلاف انھوں نے زبردست شورش کی۔ انگریزی اخباروں میں اختلافی مضامین نکلنے لگے۔ تقریروں میں لارڈ رپن پر حملے کیے جانے لگے۔ سرکاری دعوتوں اور دعوتوں میں شرکت کرنا بھی انگریزوں نے ترک کردیا۔ یہاں تک کہ کچھ لوگوں نے ایک ایسی سازش کی کہ لارڈ رپن کو زبردستی گرفتار کرکے جہاز پر سوار کراکے لندن روانہ کردیا جائے۔ بالآخر لارڈ رپن کو مجبور ہوکر اس قانون میں ترمیم کرنا پڑی جس سے اس قانون کا منشا قریب قریب فوت ہوگیا۔

مسٹر بدر الدین نے اس زمانے کے سیاسی مشاغل میں عملی حصہ لیا اور متعدد تقریریں کیں۔ ایسا شاید ہی کوئی جلسہ ہوتا تھا کہ وہ اس میں تقریر نہ کرتے ہوں اور ان کی تقریریں ہمیشہ پاکیزہ صائب اور منصفانہ ہوتی تھیں۔ ۱۸۸۱ء میں سر جیمس فرگوسن نے جو اس وقت بمبئی کے گورنر تھے آپ کو بمبئی لیجسلیٹو کاؤنسل کا ممبر نامزد کرایا اور آپ کی فوجی خدمات کا دائرہ اور بھی وسیع ہوگیا۔

۱۸۸۵ء ہندوستان میں انڈین نیشنل کانگریس کا ظہور ہوا۔ یہ تعلیم یافتہ اور متوسط طبقہ اشخاص کی سیاسی انجمن تھی جس کا مقصد سیاسی حقوق اور اختیارات کا مطالبہ تھا۔ بدر الدین اس انجمن کے سرگرم رکن تھے اور ۱۸۸۷ء میں وہ مدارس کے اجلاس کے صدر منتخب ہوئے۔ اس موقع پر انھوں نے جو صدارتی تقریر کی اس کی وسعت معلومات اور زور بیان اور بے خوف گوئی نے سامعین کو حیرت میں ڈال دیا۔ مسٹر بدر الدین صرف باتوں کے آدمی نہ تھے وہ عملی کاموں میں بھی اتنی ہی سرگرمی سے حصہ لیتے تھے۔

۱۸۷۵ء میں سرسید احمد نے علی گڑھ کالج کی بنیاد ڈال دی تھی مگر مسلمانوں میں عام طور پر اس وقت جدید علوم کی جانب سے بے التفاتی تھی۔ مسٹر بدر الدین نے فراخ دلی سے کالج کی مالی امداد کی اور ہر ممکن ذریعہ سے مسلمانوں کی تعلیمی ترقی میں سرگرم کار رہے۔ انڈین نیشنل کانگریس میں مسلمانوں کی شرکت کے متعلق آپ میں اور سرسید احمد میں اختلاف تھا۔ سرسید کا خیال تھا کہ مسلمانوں کا کانگریس میں شریک ہونا قرین مصلحت نہیں ہے کیوں کہ مسلمان تعلیمی ترقی میں ہندوؤں سے پیچھے ہیں اور کانگریس جن اصولوں کی حمایت کرتی ہے ان کے اعتبار سے مسلمانوں کو ہندوؤں کے

مقابلہ میں نقصان پہنچنے کا احتمال تھا۔ مسٹر بدر الدین طیب جی سرسید احمد خاں کے ان اصولوں اور خیالات کے قطعاً خلاف تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ہندوستانیوں کو متحدہ طور سے گورنمنٹ کے سامنے اپنے مطالبات پیش کرنا چاہئے۔ غرض ان اختلافات کے باوجود بھی مسٹر بدر الدین ہمیشہ علی گڑھ کالج کی اعانت کرتے رہے۔

۱۹۰۳ء میں جب مسلمانوں کی تعلیمی کانفرنس علی گڑھ میں منعقد ہوئی تو مسٹر بدر الدین اس کے صدر منتخب کئے گئے۔ اس جلسہ میں نواب محسن الملک مرحوم اور لارڈ ونگلٹن گورنر بمبئی میں تشریف رکھتے تھے۔ حالانکہ مسٹر بدر الدین اس وقت بمبئی ہائی کورٹ کے جج اور ملازم سرکلر تھے۔ مگر اپنے خطبہ صدارت میں انھوں نے کمال صاف گوئی اور بے خوفی سے اپنے سیاسی عقائد کا اظہار کیا اور مسلمانوں کا مشورہ دیا کہ اگر وہ اپنی اور اپنے ملک کی بہتری چاہتے ہیں تو انھیں کانگریس میں شریک ہوکر اس کا اثر اور وقار بڑھانا چاہئے۔ اس تقریر میں ممدوح نے تعلیم نسواں کے متعلق بھی زبردست اپیل کی۔ ممدوح کی قطعی رائے تھی کہ جب تک ہندوستان میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی تعلیم نہ ہوگی ملک ترقی کے زینہ پر نہ چڑھ سکے گا۔ انھوں نے خود اپنی صاحبزادیوں کو اعلیٰ درجہ کی انگریزی تعلیم دلوائی تھی، حالانکہ مسلمانوں میں اس وقت تک یہ ایک نہایت غیر معمولی جرأت کا کام تھا۔

مسٹر بدر الدین پردہ کے بھی مخالف تھے اور اپنے گھر کی مستورات کو پردہ کی قید سے آزاد کردیا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ پردہ سے جسمانی اور ذہنی زوال پیدا ہوتا ہے۔ آج تعلیم یافتہ مسلمانوں میں پردہ کے قیود اتنے سخت نہیں ہیں اور لاہور دہلی وغیرہ شہروں میں شریف زادیاں برقعہ اوڑھ کر بے تکلف نکلتی ہیں۔ لیکن اس وقت مستورات کا باہر نکلنا آماجگاہ تضحیک بنتا تھا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ جسٹس بدر الدین کتنے دور اندیش اور زمانہ شناس بزرگ تھے۔

ہندوستان میں اس وقت بھی تعلیم یافتہ طبقہ میں انگریزی وضع کا رواج ہوچلا تھا اور آج تو یہ رواج اس قدر عام ہے کہ کسی کالج یا دفتر میں چلے جایئے آپ کو ایک سرے سے انگریزی وضع کے لوگ ہی نظر آئیں گے۔ ان کی گفتگو بھی بیشتر انگریزی ہی میں ہوتی ہے۔ انھیں نہ قومی زبان سے کوئی خاص الفت ہے، نہ قومی لباس سے، نہ

قومی آداب سے۔ وہ قومی آداب و اطوار کی مخالفت ہی میں اپنی مصلحانہ سرگرمی کا اظہار کرتے ہیں۔ غالبًا ان کا نفس اس خیال سے خوش ہوتا ہے کہ وہ بھی کم سے کم وضع اور قطع میں تو انگریزوں کے ہم سفر ہیں۔ قومی وضع ان کے خیال میں استخوان پرستی کی دلیل ہے۔ مگر جسٹس بدر الدین نے ہائی کورٹ کی ججی کے اعلیٰ منصب پر فائز ہونے اور اعلیٰ درجہ کی انگریزی استعداد رکھنے پر بھی وضع تبدیل نہیں کی۔ عدالت کی کرسی پر ہوں، یا مجلس احباب میں وہی قدیم عربی لباس ان کے زیب جسم ہوتا تھا۔

جسٹس بدر الدین حد درجہ کے خود دار واقع ہوئے تھے۔ اپنے فرائض کی بجا آوری میں وہ ہمیشہ نہایت اونچا معیار پیش نظر رکھتے تھے۔ حکام پروری کے خیال یا افسروں کی ناراضگی کے خوف سے وہ کبھی اپنے ضمیر کا خون نہ کرتے تھے۔ نیشنل کانگریس کے مشہور لیڈر آں جہانی پنڈت بال گنگا دھر تلک پر جب سرکار نے بغاوت کا مقدمہ چلایا اور وہ سیشن سپرد ہوئے تو مسٹر تلک کے وکلا نے انھیں ضمانت پر رہا کرانے کی درخواست کی۔ وہ درخواست جسٹس بدر الدین کے اجلاس میں پیش ہوئی۔ حکام مسٹر تلک سے بدظن تھے اور اس مجرم سرکاری کی ضمانت منظور کرنا یقینًا گورنمنٹ کی ناراضگی کا باعث تھا۔ مسٹر تلک کے پیروکاروں کو بھی امید نہ تھی کہ ان کی ضمانت منظور ہوگی۔ جسٹس بدر الدین کے لیے یہ سخت آزمائش کا موقع تھا۔ مگر آپ انصاف کی کرسی پر جلوہ افروز تھے اور آئین انصاف سے جو بھر بھی منحرف ہونا آپ کو گوارا نہ تھا۔ آپ نے ضمانت منظور کرلی۔ سارے ملک میں آپ کی حق پرستی اور انصاف پروری کا شہرہ ہوگیا۔

جسٹس بدر الدین میں قومی خود داری کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی۔ اپنے مذہب یا قوم کی جائز نکتہ چینی سننے میں تو آپ کو اعتراض نہ تھا لیکن اس کی توہین ان کے لیے ناقابل برداشت تھی۔ قاضی کبیر الدین صاحب نے آپ کے سوانح زندگی کے سلسلہ میں ایک روایت نقل کی ہے۔ جو جسٹس ممدوح کے جذبہ قومیت کو روشن کرتی ہے۔

ایک مرتبہ مسئلہ وقف کے مقدمہ میں بمبئی کے ایک ایڈوکیٹ جنرل نے عدالت میں کہا کہ اس مسئلہ پر محمڈن لا میں غالبًا کوئی فیصلہ نہیں ہے۔ جسٹس بدر الدین اس کو برداشت نہ کرسکے اور بولے مسٹر ایڈوکیٹ جنرل یہ کہنے کی جرات کرتا کہ اس مسئلہ پر

جامع اور ہمہ گیر محمڈن لا میں کوئی فیصلہ نہیں ہے۔ اس محترم قانون کی اہانت کرنا ہے۔ اس پر ایڈوکیٹ جنرل نے فوراً معذرت کی اور کہا محمڈن لا میں فیصلہ نہ ہونے سے میرا مطلب صرف یہ تھا کہ میری دسترس وہاں تک نہیں ہے یعنی اس کا انگریزی میں ترجمہ نہیں ہوا ہے۔

ایک دوسرے موقع پر ایک انگریز بیرسٹر نے کسی مقدمہ میں چند یورپین گواہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ یہ گواہ بہ سبب یوروپین ہونے کے زیادہ قابل اعتبار ہیں بہ نسبت اور گواہوں کے جو معزز تاجر ہیں مگر ہندوستانی ہیں۔" جسٹس بدر الدین نے فوراً ان یورپین بیرسٹر صاحب کی زبان پکڑی اور فرمایا۔ "کیا آپ خیال کرتے ہیں کہ ہر ایک انگریز ایک ہندوستانی سے فطرتاً زیادہ راست باز اور معتبر ہوتا ہے۔ یہ دعوے کرنا اس عالت کی توہین کرنا ہے۔" بیرسٹر صاحب سخت نادم ہوئے۔

اس وقت کی انڈین نیشنل کانگریس کے آپ ہمیشہ مداح اور معاون رہے۔ ایک بار کسی بیرسٹر نے کانگریس کے متعلق چند نازیبا کلمات کہے۔ جسٹس بدر الدین نے اس سے تو کچھ نہ کہا مگر اس کا فیصلہ لکھتے ہوئے انھوں نے کانگریس کے متعلق اپنے حسن ظن کا اعادہ کیا اور کہا "کانگریس وہ مقتدر جماعت ہے جو قوم کی ضرورت اور مطالبات کی بوجوہ احسن سرکار سے نیابت کرتی ہے۔ مجھے فخر ہے کہ میں اس جماعت کا صدر رہ چکا ہوں۔"

ہندوستان کی سہل انگاری مشہور ہے۔ وقت کی پابندی ایک ایسا وصف ہے جس سے ہم بالعموم عاری ہیں۔ کسی جلسہ یا جماعت میں جایئے وہ اپنے مقرر وقت سے گھنٹہ آدھ گھنٹہ دیر ضرور ہوگی۔ ریل کے سفر ہی کو لیجیے یا تو ہم دو ڈھائی گھنٹہ قبل اسٹیشن پر پہنچ جاتے ہیں، یا ایسے تنگ وقت میں کہ دوڑ کر گاڑی میں سوار ہونا پڑتا ہے۔ جسٹس بدر الدین معصومیت کے ساتھ اوقات کی پابندی کرتے تھے۔ وہ تھوڑی سی جسمانی ورزش ہمیشہ کرتے تھے۔ کتنا ہی ضروری کام در پیش ہو مگر اس معمول میں فرق نہ آیا۔ ہاں ناسازی کی حالت میں مجبور تھی بلکہ جس روز کاموں کی زیادہ کثرت ہوتی تھی، اس دن وہ معمول سے کچھ پہلے ہی ورزش شروع کر دیتے تھے۔ شام کو ان کا روزانہ معمولی تھا کہ وہ ہائی کورٹ سے نکل کر کوئنس روڈ کے آخری سرے تک پا پیادہ جاتے تھے اور

اس معمول میں بھی انھوں نے کبھی ناغہ نہیں کیا۔ ایسی باقاعدہ اور ہموار زندگی کی مثالیں بہت کم ملتی ہیں۔

آپ نے ۱۱ر اگست ۱۹۰۶ء کو وفات پائی اور مادر ہند کے ایسے سپوت فرزند کی یادگار چھوڑی جس پر وہ ہمیشہ ناز کرے گی۔

عبد الحلیم شرر

مولانا عبدالحلیم شرر کے والد حکیم تفضّل حسین نیک نفس پابند صوم و صلوٰة حنفی مذہب، صوفی مشرب، متوسط قد و قامت، گورا رنگ، چیچک رو، کتابی چہرہ، لاغر اندام، ریش مبارک یک مشت دو انگل کرنجی آنکھیں لکھنو جھوائی ٹولہ میں رہتے تھے۔ نسبتاً شیخ ہاشمی عباسی تھے اسی مکان میں مولانا شرر یوم جمعہ صبح چھ بجے ۱۷ر جمادی الثانی ۱۲۷۵ء غدر کے دو برس بعد پیدا ہوئے۔

حکیم تفضّل حسین ایک متوسط الحال آدمی تھے اور وہ روز مرہ منشیان شاہی میں ملازم تھے۔ تاہم لڑکے کی تربیت اور سرپرستی میں بہت کوشش کی۔ چھ برس کی عمر سے مولانا کی تعلیم کا سلسلہ شروع ہوا۔ سال بھر تک والدہ کے پاس پڑھتے رہے اور قرآن کا ایک پارہ بھی ختم نہ ہوا۔

مولانا بچپنے میں نہایت شریر تھے۔ چنانچہ ان کی والدہ نے ایک مرتبہ کسی بات پر خفا ہوکر مارا تو انھوں نے غصے میں ان کی انگلی چبالی۔ جب مولانا آٹھ برس کے ہوئے تو ان کے والد کلکتہ جانے لگے، مولانا شرر کو بھی اپنے ہمراہ لیتے گئے۔

وہیں ان کی تعلیم ہونے لگی۔ پہلے حافظ الٰہی بخش سے سال بھر میں قرآن ختم کیا۔ دو برس میں مأة عامل، گلستان، بوستاں تک استعداد حاصل کی، ملا باقر سے ہدایت النحو، کافیہ، ملا جاہی ختم کی۔ منشی عبداللطیف سے شرح وقایہ اور خوشنویسی سیکھی۔ مولانا طباطبائی سے بھی کچھ عربی کی کتابیں نکالیں۔ حکیم مسیح سے طب حاصل کی اور پندرہ برس کی عمر میں شاہی منشیوں میں اپنے والد کی جگہ پر ملازم ہوگئے۔ ان کے والد لکھنؤ چلے آئے۔ اس وقت مولانا کی صحبت شاہی خاندان کی ذریات کے ساتھ تھی۔ تاثیر صحبت نے کچھ رنگ بدلا تو مولانا کے والد نے ان کو لکھنو بلوالیا۔ یہاں آکر مولوی عبد الباری

شاگرد مولانا عبدالحیؒ سے معقول کی کتابیں پڑھیں اور مولانا عبدالحیؒ سے کچھ درس حاصل کیا۔ لکھنؤ سے دہلی گئے، مولانا نذیر حسین صاحب سے حدیث کی کتابیں پڑھیں، اور وہاں عبدالوہاب نجدی کے رسالہ توحید کا ترجمہ کیا۔ دہلی سے خاصے غیر مقلد بن کر لکھنو آ گئے۔ یہاں آپ کے والد نے حکیم سعید الدین کی صاحبزادی سے نسبت طے کر لی تھی۔ لکھنؤ میں آتے ہی شادی ہوگئی۔ اب مولانا اودھ اخبار تیس روپے ماہوار کے ملازم ہوگئے کچھ انگریزی بھی حاصل کر لی تھی اور شاعری کا بھی شوق دامن گیر ہوا۔ اس زمانے میں منشی، نذیر احمد مینائی کی شاعری کا بہت شہرہ تھا، ان ہی کے شاگرد ہوئے اور شرر تخلص رکھا۔

اودھ اخبار میں شرر کے مضامین نے ایک ہلچل ڈالی دی، لوگ بہت شوق سے دیکھتے تھے اودھ اخبار کی ملازمت کے زمرہ میں کئی دفعہ حیدر آباد جانے کا اتفاق ہو اور نواب وقار الامراء تک رسائی ہوگئی۔ مولانا کے والد بھی اسی زمانے میں حیدر آباد میں ملازم تھے اور آخر عمر میں پنشن لے لی تھی۔ مولانا باوجود اس کے کہ اودھ اخبار میں ملازم تھے اور مضامین لکھا کرتے تھے تاہم آپ کو دوست احباب کی صحبت میں بیٹھنے کا وقت مل جاتا تھا۔

ان کے ایک دوست مولوی عبدالباسط کرسی کے رہنے والے نہایت وفادار غیور اور جری، لکڑی کے فن میں استاد تھے۔ ان کے نام سے رسالہ محشر جاری کیا اور اس کا دفتر چوک بزازہ میں قائم کیا، وہیں مولوی صاحب کی نشست بھی ہونے لگی۔ مولوی ہدایت رسول ان کے ہم محلّہ اور دوست تھے اکثر وہ بھی ساتھ دیتے تھے۔ لالہ روشن لال ایک کھتری تھے جو مسلمان ہوگئے تھے۔ وہ بھی اسی گڈے کے یار تھے۔ مولوی مقصود علی بھی اسی زمرہ میں تھے۔ مگر اپنی تہذیب اور مولویت کے زعم میں بے تکلف جلسے شریک نہ ہوتے تھے۔ محشر کی بہت کچھ شہرت ہوئی لیکن مولانا کی وارفتہ مزاجی سے وہ بھی بند ہوگیا۔

شادی کے دو برس کے بعد مولانا کو فکر ہوئی کہ کوئی مستقل ذریعہ معاش پیدا کیا جائے۔ اودھ اخبار سے قطع تعلق کر کے اپنا مستقل رسالہ دل گداز جاری کیا۔ اس میں ایک حصہ خیالی مضامین کا ہوتا تھا اور دوسرا حصہ ناول کا۔ پہلا ناول آپ کا ''دلچسپ''

ہے، اس زمانے میں ناول لکھنے والے ایک مولوی صاحب تھے، دوسرے پنڈت سرشار کشمیری، سرشار نے اپنا رنگ رندانہ اختیار کیا، ان کی غرض یہ تھی کہ افسانہ عام لوگوں میں دلچسپی سے دیکھا جائے۔ اس لیے انھوں نے داستان امیر حمزہ کے خیالات کا اندازہ کرکے آزاد ہیرو بہادر وارفتہ مزاج رند اور عاشق مزاج چالاک قرار دیا۔ اور بدیع الزماں افیونی کو ''خجنک'' کا جامہ پہنایا اور ان پر بے عزتی کا خاتمہ کردیا یہ رنگ ایسا مقبول ہوا کہ اس زمانے کی سوسائٹی نے ہاتھوں ہاتھ لیا۔

مولانا نے دیکھا کہ اس رنگ کے سامنے کوئی نیا رنگ جمانا مشکل ہے۔ انھوں نے رندانہ خیال کو سرشار کے سپرد کردیا اور اپنے واسطے ایک نیا راستہ پیدا کیا۔ اسلام عرب کے تاریخی واقعات لے کر مسلمانوں کی تہذیب دین داری، فیاضی علمی، مشاغل اور وضع داریوں کو عبارت میں لکھنا شروع کیا۔

''دلچسپ'' کو دل کشی کا لباس پہنایا، ملک العزیز، ناول اس قدر مقبول ہوا کہ عام اور خاص، رند اور مولوی، سب نے مطالعہ کیا اور گہری دلچسپی سے دیکھا۔ ''منصور موہنا'' لوگوں نے آنکھوں پر جگہ دی۔ درگیش نندنی حسنی انجیلنا بہت مقبول ہوئے۔ ہندوستان کا کوئی مسلمان ایسا نہ تھا جس نے مولانا کے ناولوں کا مطالعہ نہ کیا ہو، یہاں تک کہ بعض علماء جن کو ناول کے نام سے نفرت تھی، مولانا کی تصنیف کا دیکھنا باعث حسنات جانتے تھے۔ اس کے علاوہ تہذیب اور متانت اتنی تھی کہ تمام ہندو مسلمان سوسائٹی میں ان کا طرز تحریر مقبول عام ہوا۔ اور تمام مہذب لوگوں نے اسے اپنے کتب خانہ میں جگہ دی، اور ان کے اقتباسات درسی کتب میں داخل ہونے لگے۔

''دل گداز'' ابھی پورے دو برس بھی نہ نکلنے پایا تھا کہ مولانا کو نواب وقار الامراء نے طلب فرما کر اپنے صاحبزادوں کے ہمراہ انگلستان روانہ کیا۔ ڈیڑھ برس کے بعد مولانا اس سفر سے واپس آئے تو کچھ دنوں کے بعد نواب وقار الامراء معزول ہوگئے اور مہاراجہ کشن پرشاد وزیر ہوئے ناچار مولانا پھر لکھنؤ تشریف لائے اور ''دل گداز'' پھر جاری ہوا۔ اس کے علاوہ بھی مولانا نے چند ناول تصنیف کرکے ایڈیٹر پیام یار کو معاوضہ موصول دیے۔

لوگ کہتے ہیں ابتداء میں مولانا نے مختلف اخبارات میں بے معاوضہ کام کیا اور

روزانہ اخبار میں جو انوار محمدی پریس سے منشی محمد تیغ بہادر کے اہتمام سے نکلتا تھا کچھ مضامین لکھے۔ صحیفہ نامی، اخبار جو مطبع نامی لکھنؤ سے نکلتا تھا اس میں بھی کچھ کام کیا۔

پہلی بی بی سے مولانا کے دو لڑکے اور دو لڑکیاں تھیں۔ بڑے لڑکے محمد صدیق حسن کی تعلیم انٹرنس تک ہوئی۔ چھوٹے صاحبزادے مولوی محمد فاروق اعلیٰ تعلیم حاصل کر رہے تھے اور مولانا کے دفتر کا کام بہ خوبی انجام دیتے تھے۔ لیکن اٹھارہ برس کی عمر میں بیمار ہوکر انتقال ہوا۔ اس کا کچھ مولوی صاحب کو ایسا صدمہ ہوا کہ بہت دنوں تک کام بند رہا اس کے بعد ایک لڑکی کا بھی انتقال ہوا۔

پچاس برس کی عمر میں مولوی صاحب نے اپنی دوسری شادی کی اور شادی کے بعد پھر ریاست حیدر آباد میں گئے۔ وہاں اسسٹنٹ صیغہ تعلیم مقرر ہوئے اور وہیں سے ''دل گداز'' جاری کیا۔ تاریخ سندھ تصنیف کی اور اس پر سرکار نظام سے پانچ ہزار روپے انعام ملا۔ کچھ دنوں کے بعد حیدر آباد سے قطع تعلق کرکے واپس آئے اور دفتر ہمدرد میں معقول تنخواہ پر ملازمت کرکے دہلی تشریف لے گئے۔ مگر دہلی کی سوسائٹی مولانا کو پسند نہ آئی اور سال بھر کے اندر وہاں سے چلے آئے۔

پھر ریاست حیدر آباد میں طلبی ہوئی۔ سو روپے ماہوار تو حیدر آباد سے پنشن ملتی تھی، چار سو روپے ماہوار تاریخ اسلام لکھنے پر مقرر ہوئے لیکن اس مرتبہ مولانا حیدر آباد میں مقیم ہوئے۔ کام لے کر اعلیٰ حضرت کی اجازت حاصل کرکے لکھنؤ تشریف لے آئے اور پانچ برس تک اس خدمت کو انجام دیتے رہے۔ ریاست نظام نے اس تاریخ کو بہت پسند کیا۔ اس مدت میں ''دل گداز'' نے بہت ترقی کی اور ہر سال ایک نیا ناول بھی ناظرین کو مفت ملنے لگا۔

دوسرے محل سے مولانا کے دو لڑکے اور لڑکیاں ہیں، ان سب میں چھوٹی ایک لڑکی ہے جس زمانہ میں مولانا حیدر آباد میں اسسٹنٹ صیغہ تعلیم تھے وہاں ایک ناول پردے کے نقائص پر لکھا تھا، جس کا نام بدر النساء کی مصیبت تھا، اس کے بعد لکھنؤ میں آکر ''پردۂ عصمت'' کا اجرا کیا جس کے اڈیٹر حسن شاہ تھے۔ ایک ناگوار بحث بھی اس درمیان میں آپڑی۔ مسٹر چکبست مرحوم نے مثنوی گلزار نسیم کا ایک جدید اڈیشن شائع کیا۔ اس کے مقدمے میں مصنف کی مدح سرائی اور دوسرے شعراء کی مذمت کا

پہلو نکلتا تھا۔ مولانا نے اس پر ریویو کیا اور اسی ضمن میں مثنوی کے بعض عیوب پر نظر ڈالی۔ اس کا نواب ''اودھ پنچ'' نے خاص پیرائے میں دیا۔ جس کے بعد مولانا نے ظریف اخبار نکالا اور پنچ کے رنگ میں جواب الجواب لکھا۔ ظریف کے ایڈیٹر منشی نثار حسین صاحب تھے۔ یہ بحث آٹھ مہینے تک جاری رہی اور اس میں فریقین سے بہت کچھ ردّوکد رہی۔ پھر مولانا نے ایک رسالہ 'العرفان' نکالا جس کے ایڈیٹر حکیم سراج الحق صاحب تھے اس میں ابھی تمام مضامین مولانا کے قلم کے ہوتے تھے مگر اس رسالے کی عمر بھی بہت کم ہوئی۔ مولانا کی تمام تصانیف مقبول عام ہوئیں اور اس قدر مقبول ہوئیں کہ باوجود حق تالیف محفوظ ہونے کے مختلف مطابع نے شہید وفا، ملک العزیز، منصور موہنا، درگیش نندنی، دلچسپ، دل کش، فردوس بریں، فلورا فلورنڈا کو بار بار چھپوا کر فائدہ اٹھایا۔ اور اسی پر اکتفا نہیں کی، حسن کا ڈاکو اور دربار خرام پور خراب کرکے تبدل و تحرف کرکے اور قیمت قلیل رکھ کر حجم کم کرکے خراب کاغذ پر چھپوا کر ملک کو دھوکا دیا اور بہت فائدہ حاصل کیا۔

یوں تو تمام تصانیف مولانا کی مقبول عام ہوئیں مگر ابتدائی ناولوں میں ملک العزیز ورجنا، منصور موہنا، درگیش نندی، شہید وفا کو سب سے زائد قبولیت عام کا شرف ملا اور آخری ناولوں میں حسن کا ڈاکو، شوقین ملکہ، جو پائے حق، دربار خرام پور حد سے زیادہ پسند کیے گئے۔

مولانا علمی خدمت کے اس قدر حریص تھے کہ ان کا مدمقابل آج ایک متنفس بھی نظر نہیں آتا۔ ستر برس کی عمر ہوئی بچپن برس تک زبان اردو کی خدمت میں مصروف رہے۔ اودھ اخبار روزانہ اخبار صحیفہ نامی۔ ہمدرد میں کام کیا۔ محشر، مہذب، دل گداز، اتحاد پردہ عصمت، العرفان۔ ان سب رسالوں میں مضمون لکھے۔ ان میں ۴۶ برس تک 'دل گداز' کو جاری رکھا اس کے بعد ان کی تصانیف کی طرف غور کیجیے تو اس کی تعداد کم و بیش ایک سو کتاب سے زائد ہے۔ 'دل گداز' کے مختلف مضامین اور تاریخ کے بعض ابواب، ناول کے بعض حصے صیغہ تعلیم کے کورس میں داخل ہوئے۔ مولانا کے بعض ناول کے ترجمے دوسری زبانوں میں کیے گئے۔

آخر عمر میں مولانا کا رجحان تصوف کی طرف ہوا اور متقدمین صوفیہ کی سوانح عمری

سے اس کی ابتدا ہوئی۔ سوانح عمری خواجہ معین الدین چشتی، سوانح ابو بکر شبلی اور اسی طرح کی کتابیں تصنیف کیں اور وہ پکے حنفی صوفی، پابند صوم و صلوٰۃ ہوگئے۔ نماز تو مولانا ہمیشہ پڑھتے تھے مگر جو خضوع و خشوع آخر وقت میں ہوگیا تھا، اس کا درجہ بہت بلند تھا۔ چالیس پچاس برس کی عمر تک ترکی ٹوپی پہنی اور فرنچ داڑھی رکھی، خضاب کا استعمال بھی کیا۔ مگر اس وقت بھی ان کا حلیہ دوسرا تھا۔ چوگیہ ٹوپی پوری ریش مبارک، سفید گداز بدن، میانہ قد گول چہرہ، نورانی شکل اسلام اور تاریخ اسلام کا ہر وقت تذکرہ ان کی زبان پر تھا۔ باتوں باتوں میں خدا و رسول کے تذکرے کا پہلو نکال لیتے تھے۔ آخر وقت میں ان کا سفر گھر سے چھپوائی ٹولے تک رہ گیا تھا، مگر یہ ناممکن تھا کہ وہ کسی ضرورت سے ہماری طرف نکلیں اور ہم سے نہ ملیں اور دو چار منٹ اپنے صرف نہ کریں۔ سال بھر کا عرصہ ہوا۔ جب مولانا کسی قدر بیمار ہوئے اور خواب میں دیکھا کہ خاندان کے بعض بزرگ جو مرچکے ہیں۔ مولانا سے کہتے ہیں کہ اب تک چلے آؤ۔ آپ نے یہ خواب اپنا بیان کیا اور کہا کہ اب امید نہیں کہ ہم اس بیماری سے نجات پائیں۔ احباب نے کہا کہ آپ گھبرائیں نہیں ہم دعا کریں گے اور آپ اچھے ہوجائیں گے۔ حسن اتفاق سے ایسا ہی ہوا کہ مولانا تندرست ہوگئے اور ایسے اچھے ہوئے کہ اپنا کام اچھی طرح کرنے لگے۔

دس بجے سے قلم لے کر بیٹھتے تھے اور وہ دو بجے تک لکھا کرتے تھے۔ دو بجے سے چار بجے تک کمرے میں سوتے تھے یا آرام سے لیٹے رہتے تھے۔ شام کو دوست احباب سے ملنے چلے جاتے تھے۔ اور وہاں سے اکثر آٹھ نو بجے رات کو گھر آتے تھے۔ جیسا طرز تحریر معلومات سے لبریز تھا ایسی تقریر نہ تھی، مگر تقریر شروع کرنے کے بعد رفتہ رفتہ اس میں بھی دلچسپی پیدا کرلیتے تھے اور خاتمہ تقریر بہت پرلطف ہوتا تھا۔

شاعری آپ کی برائے نام تھی۔ ابتدائے شباب میں کچھ غزلیں کہی تھیں اور دو مثنویاں 'شب غم' اور 'شب وصل' لکھی تھیں جو مقبول عام ہوئیں، لیکن فن شعر سے خوب واقف تھے اور اصول فن پر اکثر تقریر کیا کرتے تھے۔

سب سے آخری ناول 'نیکی کا پھل' لکھا تھا جو انتقال کے بعد شائع ہوا ہے اس نام سے آپ کے خاتمہ کا عمدہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے۔

قدرت کے تماشے دیکھو کہ مولانا ۱۹۳۶ء کو رخصت کرتے ہوئے اپنے قلم سے اپنے مرنے کی خبر 'دل گداز' کے صفحات پر لکھتے ہیں اور یہ نہیں محسوس کرتے کہ میں سال کی کیفیت نہیں بلکہ اپنی حالت لکھ رہا ہوں، لکھتے ہیں:

''اتنی ہی تھوڑی مدت میں اس نے بچپن کی نادانیاں، جوانی کی اُمنگیں اور بڑھاپے کی پختہ کاریاں سب دیکھ لیں اور اب پانچ چھ روز کا مہمان ہے۔''

کیا معلوم تھا کہ سچ مچ اس تحریر کے پانچ چھ روز کے بعد مولانا بیمار ہوجائیں گے اور ایک ہفتہ بھی بستر علالت پر لیٹنا نصیب نہیں ہوگا۔

(باکمالوں کے درشن)

علمی نوٹ اور خبریں

سال بھر کے قریب عرصہ ہوا کہ زمانہ میں آتش مرحوم پر ایک مفصل و مبسوط مضمون شائع ہوا تھا۔ جس پر ہمارے محترم دوست پریم چند صاحب نے اس بنا پر صدائے احتجاج بلند کی تھی کہ آج کل گوناگوں اخلاقی، معاشرتی اور اقتصادی مسائل ہماری تمام تر توجہ کے مستحق ہیں پھر رسالہ زمانہ کے اتنے صفحات محض آتش کے کلام کے تبصرہ کے لیے کیوں نذر کردیے گئے اس کے متعلق ہمارے دوست نے ایڈیٹر کے نام ایک مفصل خط لکھا تھا، جس کے دوران میں آپ نے تحریر فرمایا تھا کہ:

"میں آتش کی استادی کا قائل ہوں۔ لکھنؤ کی شاعری کا مذموم پہلو آتش کی شاعری میں مقابلۃً کم ہے مگر پھر بھی اتنا زیادہ ہے کہ بہ استثناء ان چند حضرات کے جو لکھنوی شاعری کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں اور سبھی طبائع کو موجودہ معیار اور ذوق صحیح سے گرا ہوا نظر آتا ہے۔ لٹریچر کا موضوع ہے تہذیب، اخلاق، مشاہدات، جذبات، انکشاف حقائق اور واردات و کیفیات قلب کا اظہار جو شاعری حسن و عشق کو آئینہ و شانہ، خنجر و محشر سبزہ و خط، دہن و کمر کے تحصیل سے ملوث کرتی ہو وہ ہرگز اس قابل نہیں کہ آج ہم اس کا ورد کریں۔ جن کی افتاد طبیعت اس قسم کی ہے انھیں اختیار ہے۔ آتش یا ناسخ، رند اور امانت کا وظیفہ پڑھیں، لیکن زمانہ کے مختلف الطبائع ناظرین کو اس درود وظیفہ میں شریک ہونے کے لیے مجبور کرنا کہاں کا انصاف ہے؟ ......"

اس کے بعد ہمارے دوست نے مضمون زیر بحث کے منتخب اشعار پر یہ نکتہ چینی کی

تھی کہ ان میں بیشتر اشعار ایسے تھے جن کو ذوق لطیف ہرگز قابل ستائش نہ سمجھے گا۔ ملاحظہ ہو۔

بھر گیا دامن نظارہ گل نرگس سے
آنکھ اٹھاکر جو کبھی تم نے ادھر دیکھ لیا

آنکھ کی رعایت سے نرگس کو لاکر دامن نظارہ کو گل نرگس سے بھر دینا، اس میں کیا ندرت خیال ہے، کیا حقیقت ہے، سمجھ میں نہیں آتا۔

قاصدوں کے پاؤں توڑے بدگمانی نے مری
خط دیا لیکن نہ بتلایا نشان کوئے دوست

کیوں نہیں بتلایا؟ تھی آپ کی حماقت یا نہیں۔ آپ کو خوف ہوا کہیں معشوق قاصد کا دم نہ بھرنے لگے۔

واہ رے معشوق اور واہ رے عاشق، دونوں زندہ درگور۔ ایسے اشعار ایک نہیں سیکڑوں ہیں۔ بہت چھان بین کرنے سے دو سو اشعار سارے دیوان میں ایسے نکلیں گے جو پاکیزہ کہے جاسکیں۔ جن میں واقعی جذبہ، سچا درد، حسرت چونکا دینے والی جدت، رعشہ براندام کردینے والی نازک خیالی۔ جنوں انگیز مستی ہو۔ زمانہ میں اگر میرا اندازہ غلط نہیں کرتا ہے تو ایک درجن مرتبہ آتش کی مرثیہ خوانی کی جا چکی ہیں۔ یقیناً مشاغل دنیا میں شعرا سلف کی مرثیہ خوانی کے سوا اور بھی بہت سے ضروری کام ہیں اور فاصلہ ان شعرا کی جن کے دیوان کوہ کندن و کاہ برآوردن کے مصداق ہیں۔

بہرحال ایڈیٹر کو ہر رنگ اور مذاق کے ناظرین کا لحاظ رکھنا چاہئے یہ نہیں کہ

غیرت مہر و رشک ماہ ہو تم
خوبصورت ہو بادشاہ ہو تم
جس نے دیکھا تمھیں وہ مر ہی گیا
حسن سے تیغ بے پناہ ہو تم

تیغ کو دیکھ کر کون مرجاتا ہے۔

فوق ہے سارے خوش جمالوں پر
وہ ستارے جو ہیں تو ماہ ہو تم

جیسے طفلانہ جذبات کے اشعار سے پرچہ بھر دیا جائے۔

اس خط کو آئے ہوئے آٹھ دس ماہ کے قریب ہوگئے اس کے بعد آتش پر ایک اور مختصر تنقیدی مضمون بھی زمانہ میں شائع ہوچکا ہے۔ قابل راقم مضمون نے اس مضمون میں کلام آتش کے سلسلے میں صاف گوئی سے کام لیا ہے اور دیوان آتش کے اکثر اشعار کو قابل ذکر نہیں سمجھا ہے۔ آخر مضمون میں انھوں نے آتش کے بہتر اشعار انتخاب کئے تھے جو مضمون کے لیے شائع نہیں کئے گئے۔ لیکن جنھیں اب ہم آئندہ کسی نمبر میں ہدیہ ناظرین کر دیں گے۔

پریم چند صاحب کی نکتہ چینی پر ہم کسی مزید رائے زنی کی ضرورت نہیں سمجھتے ہیں۔ ان کی اکثر باتوں سے خود ہم کو اتفاق ہے اور یہ بھی عجیب اتفاق ہے کہ آج کل کے بعض نامور شعرائے اردو کے دلوں میں بھی اسی قسم کے خیالات موجزن ہیں۔ چنانچہ حال میں راقم الحروف کو اردو کے نامور شاعر حضرت جوش ملیح آبادی کا ایک نجی خط دیکھنے کو ملا، جس کو موصوف نے اپنے ایک شاعر دوست کے نام لکھا تھا اور جس کے آخر میں انھوں نے تمام شعرائے حال سے مخاطب ہوکر لکھا ہے کہ

"اے غلامی کی زنجیریں پگھلانے کی خاطر آگ روشن کرنے کے عوض شبنم کے قطروں سے کھیلنے والے شاعرو! اے رجز خوانی کے شعلوں سے سرخ رہنے کے بجائے دادرے کی گت پر حرکت کرنے والیو! اے قومی بینڈ کا کام دینے کے عوض ٹھمریوں میں غرق ہوجانے والے خطیبو! اے بھائیوں کے خون کی ندی کے کنارے زہنی معشوقوں کے واسطے مہندی پیس پیس کر آپ "رکھنا پاؤ" کا مزا لینے والے عاشقوں! اور اے برادران ملت کے سرد لاشوں سے گلگشت مصلے کا لطف اٹھانے والے غیرت مندو! سچ بتاؤ اور ایک سچے شاعر کی طرح جو کسی عالم میں بھی جھوٹا نہیں ہوتا صاف صاف جواب دو کہ فیاض قدرت نے تمھاری سینوں کو

کیا محض اس لیے گرم کیا تھا کہ تم ملت کے سر پر برف باری کیا
کرو؟ کیا جود و کرم کرنے والی فطرت نے تمھارے دلوں کو صرف
اتنے کے لیے کھولا تھا کہ تم ملک کی عقدہ کشائی کے بجائے صرف
چوٹیاں گوندھا کرو اور کیا جان پرور نیچر نے تمھاری زبان کو بجلیوں
سے زیادہ تیز اسی لیے بنایا تھا کہ جگانے کے عوض تم اپنے گرد و
پیش کی مخلوق کو لوریاں سناسنا کر گہری نیند سلادو۔

لوگ کہتے ہیں شاعر بڑی چیز ہے، وہ براہ راست انسانی دلوں میں آتا جاتا ہے
اس نے قوموں کی ذہنیتوں کو بدل ڈالا ہے۔ ملکوں کو آزاد کردیا ہے اور غلاموں کے
سروں پر جگمگاتے تاج رکھ چکا ہے۔ ممکن ہے کبھی یوں بھی ہوا ہو مگر۔

پارینہ حدیثے ست بہ تسلیم نیر زد
گویند کہ زیں پیش مفاہم اثرے داشت!

اردو کے دنیائے شاعری کے لیے یہ خیالات جو ہمارے شعرا کے دلوں میں ہیجان
پیدا کر رہے ہیں فال نیک ہیں ان جذبات عالیہ سے ہماری بڑی بڑی امیدیں وابستہ
ہیں اور پنجاب و دہلی کے روزانہ اخبارات میں واقعات حاضرہ پر جو لطیف نظمیں روزانہ
شائع ہو رہی ہیں ان سے ہوا کے رخ کا پتہ چل رہا ہے۔ ان نظموں میں سے بعض
یقیناً اردو ادب میں مستقل جگہ پانے کی مستحق ہیں۔

ستمبر ۱۹۳۰ء

مباحثہ

(۱) موجودہ ذوق صحیح

خان بہادر مرزا جعفر علی خاں صاحب اثر بی۔ اے۔ لکھنوی

رسالہ زمانہ بابت ستمبر ۱۹۳۰ء میں علمی نوٹ اور خبروں کے تحت منشی پریم چند صاحب کی ایک تحریر شائع ہوئی ہے جس سے مجھے علم ہوا کہ جو مضمون میں نے آتش کی شاعری پر لکھا تھا اور زمانہ کے کسی گذشتہ نمبر میں نکلا تھا، حضرت پریم چند کے تکدر اور تخفص کا موجب ہوا۔

اگر پریم چند صاحب کی ناخوشی کا سبب صرف اسی قدر ہوتا کہ ایک ہی مضمون سے زمانہ کا پورا نمبر کیوں سیاہ کردیا گیا اور اخلاقی سیاسی معاشرتی اور اقتصادی مسائل کو جو بقول موصوف ہماری تمام تر توجہ کے مستحق ہیں نظر انداز کردیا گیا تو مجھے کوئی شکایت نہ ہوتی مگر مضمون میں ان لوگوں کے ذوق پر بھی حملہ کیا گیا ہے جو منشی صاحب کے خیال میں لکھنوی شاعری کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں۔ عام حملے کے بعد آتش کی شاعری کے متعلق تجربہ ہوا ہے کہ

> ''لکھنو کی شاعری کا مذموم پہلو گو مقابلۃً آتش کے یہاں کم ہے مگر پھر بھی اتنا زیادہ ہے کہ موجودہ معیار اور ذوق صحیح سے گرا ہوا نظر آتا ہے۔ بہت چھان بین کرنے سے دو سو اشعار سارے دیوان میں ایسے نکلیں گے جو پاکیزہ کہے جاسکیں جن میں واقعی جذبہ، سچا درد، حسرت، چونکا دینے والی جدت، رعشہ بر اندام کردینے والی نازک خیالی، جنوں انگیز مستی ہو۔''

میں لکھنوی رنگ میں رنگا ہوا اور ذوق لطیف سے بیگانہ سہی، مگر شاید حضرت پریم چند اس قدر تو منظور کریں گے کہ ان کے متعین کردہ دو سو شعروں میں کم سے کم دس بیس میرے انتخاب میں بھی آ گئے ہوں گے۔ دس بیس جانے دیجیے اگر اس مجموعہ پریشاں میں ایک شعر بھی ایسا تھا جس نے جناب موصوف کی ٹھوس ذہنیت کو رعشہ براندام کردیا۔ جنوں انگیز مستی کا عالم طاری کردیا تو کیا میں اتنا عرض کرنے کی جرأت کروں کہ ایسی کیفیت ہونے کے بعد وہ مضمون اور آتش کا کلام اس غم وغصہ کا شکار بننے کے مستحق نہیں رہتے ہیں جس کا اظہار کیا گیا ہے؟ کیا ایسا شعر جو انسان کو تھوڑی دیر کے لیے دنیا اور مکروہات دنیا سے بے خبراور مست و بیخود کر دے ، جو سچی مسرت یا حقیقی غم کا ذائقہ چکھادے (گستاخی معاف) ہزار قومی ترانوں، لاکھ اخلاقی نظموں اور بے شمار سیاسی معاشرتی اور اقتصادی افسانوں سے بہتر نہیں ہے؟ کیا وہ نصف گھنٹہ جو زمانہ کے اس پرچہ کے مطالعہ میں صرف ہوا جس میں ایسا شعر تھا بالکل رایگاں ہوا؟

حضرت پریم چند نے مضمون زیر بحث کے بعض منتخب اشعار پر نکتہ چینی بھی کی ہے اور فرمایا ہے کہ ''ان میں بیشتر اشعار ایسے تھے جن کو ذوق لطیف ہرگز قابل ستائش نہ سمجھے گا۔ ملاحظہ ہو۔''

بھر گیا دامن نظارہ گل نرگس سے
آنکھ اٹھا کر جو کبھی تم نے ادھر دیکھ لیا

ارشاد ہوا ہے کہ :

''آنکھ کی رعایت سے نرگس لاکر دامن نظارہ کو گل نرگس سے بھر دینا
اس میں کیا ''ندرت خیال ہے، کیا حقیقت ہے، سمجھ میں نہیں آتا۔''

کسی نے سچ کہا ہے کہ شعر کہنے سے شعر کا سمجھنا زیادہ مشکل ہے۔ معشوق کا عاشق کو آنکھ اٹھا کر دیکھ لینا ایسی مسرت کا سرمایہ ہے جس کا اظہار اس سے بہتر طریقہ سے کیا ہوسکتا ہے کہ ۔

بھر گیا دامن نظارہ گل نرگس سے

اس انداز میں ایک خوبی تو یہ ہے کہ شاعر کی خوشی میں غرض یا خواہش کا لگاؤ نہیں رہا بلکہ وہی خالص نشاط رہ گئی جو پھولوں کے دیکھنے سے ہوتی ہے جس میں

نفسانیت کا لگاؤ نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں یہ ایک لطیف و نازک مسئلہ علم النفس کا ہے کہ کسی چیز کے نقش اور اس کے بعد کے تاثرات (Image & After Image) میں مشابہت بھی ہوتی ہے اور فرق بھی ہوتا ہے۔ معشوق نے آنکھ اٹھاکر دیکھا اور پھر نگاہ نیچی کرلی اس وقت تک خوشی کا جو عالم رہا اس کا بیان ناممکن ہے اس کے بعد کے اثرات یہ ہیں کہ گویا دامن نظارہ گلہائے نرگس سے معمور ہے۔ یہی سائیکا لوجی کا مسئلہ اس تشبیہ کی ندرت اور خیال کی شگفتگی کا اعلان کر رہا ہے مگر وہ لوگ جن کی نظر شعر کی لطافتوں اور گہرائیوں تک نہیں پہنچتی کیا لطف اندوز ہوں!

پھر اس شعر پر اعتراض ہے ۔

قاصدوں کے پاؤں توڑے بدگمانی نے مری
خط دیا لیکن نہ بتلایا نشان کوئے دوست

ارشاد ہوتا ہے:

''کیوں نہیں بتلایا؟ تھی آپ کی حماقت یا نہیں؟ آپ کو خوف ہوا کہیں معشوق قاصد کا دم نہ بھرنے لگے، واہ رے معشوق اور واہ رے عاشق اور دونوں زندہ درگور!''

وائے بر جان سخن گر بسخنداں نرسد!

عاشق سچا عاشق ہے بو الہوس نہیں ہے شوق کا تقاضا ہے کہ معشوق کو خط لکھے اسی کے ساتھ یہ بدگمانی بھی ہے کہ قاصد معشوق کو دیکھ کر فریفتہ ہوجائے گا (جس کو پریم چند صاحب یوں سمجھے کہ معشوق قاصد کا دم نہ بھرنے لگے) شوق خط لکھواتا ہے، مگر بدگمانی قاصد کو معشوق کے گھر کا پتہ بتانے سے باز رکھتی ہے۔

خط دیا لیکن نہ بتلایا نشان کوئے دوست

اسی مضمون کا ایک حصہ غالب کے اس شعر میں نظم ہے ۔

خط لکھیں گے چاہے کچھ مطلب نہ ہو
ہم تو عاشق ہیں تمھارے نام کے

دوسرا حصہ اس شعر میں ہے ۔

تجھ سے تو کچھ کلام نہیں لیکن اے ندیم

میرا سلام کہیو اگر نامہ بر ملے

اور تیسرا حصہ اس شعر میں ہے ؎

چھوڑا نہ رشک نے کہ ترے گھر کا نام لوں
ہر اک سے پوچھتا ہوں کہ جاؤں کدھر کو میں

مگر آتشؔ اور لکھنؤ کا رنگ شاعری بدنام ہے اور غالبؔ کے متعلق یہ قول حدیث و آیت مانا جاتا ہے کہ ہندوستان کی دو مقدس کتابیں ہیں ایک وید اور ایک دیوان غالبؔ۔

آتش کا شعر ہے ؎

جس نے دیکھا تمھیں وہ مر ہی گیا
حسن سے تیغ بے پناہ ہو تم

(جس غزل کا یہ شعر ہے ایک ہی مضمون میں پوری غزل کی مثال میں پیش کیا گیا تھا) اعتراض ہوتا ہے کہ:

"تیغ کو دیکھ کر کون مرجاتا ہے۔"

سادگی پر کون مرجاتا ہے؟ مگر مرنے والے مرتے ہیں، آتشؔ لفظ مرنا مجازاً دل و جان سے عاشق ہونے کے معنی میں استعمال کرتا اور حسین معشوق کو تیغ بے پناہ سے استعارہ کرتا ہے، پریم چند صاحب نہ معلوم کیا سمجھتے اور کیا فرماتے ہیں ؎

اب کہو اس شہر نا پرساں سے کدھر جائیے؟
(میرؔ)

اثرؔ

منشی بشن نرائن مرحوم

منشی نول کشور کے ممتاز خاندان کا یہ آفتاب عین اس وقت غروب ہوا جب وہ نصف النہار پر تھا۔

منشی بشن نرائن مرحوم کے وجود کا ایک ایک ذرّہ رئیس تھا۔ رئیسوں کی خوبیاں سب تھیں عیوب ایک بھی نہیں، مروّت کے پتلے تھے، کسی سائل کو مایوس کرنا، انھوں نے سیکھا ہی نہ تھا۔ کسی دوست کی دل شکنی ان کے امکان سے باہر تھی۔ ملازمین کی تعداد ہزاروں تک پہنچتی تھی، مگر کبھی کسی کو نگاہِ تیز سے نہ دیکھا۔ غبن کے معاملے میں پیش نظر ہوئے، کم لیاقتی اور تساہلی کی شکایتیں روز ہی آتی رہتی تھیں۔ صریح بد دیانتی کے واقعے بھی بارہا سامنے آئے پر ہمیشہ درگزر کر جاتے تھے یہ خوبی ان میں کمزوری کی حد تک تھی۔ اس سے بسا اوقات کاروبار کو نقصان پہنچتا تھا اور جن لوگوں کے سر پر ذمہ داری تھی انھیں خفیف ہونا پڑتا تھا۔

مرحوم کی عمر ابھی کچھ نہ تھی، لکھنؤ کا یہ علم دوست خاندان کوتاہ عمر واقع ہوا ہے۔ منشی پراگ نرائن صاحب مرحوم نے ۴۳ سال کی عمر میں رحلت کی، ان کے صاحبزادے نے کچھ اور تخفیف کردی، ابھی چونتیسواں ہی سال تھا۔

میانہ قد چکلی ہڈی اور دوہرے جسم کے وجیہ آدمی تھے، گندمی رنگ، رعب دار مونچھیں، بڑی بڑی آنکھوں میں شرافت اور عفو کی جھلک، وضع بالکل سادہ تھی۔ باہر نکلتے تو اچکن اور چست پاجامہ زیب جسم ہوتا، سر پر فیلٹ کیپ، گھر پر کرتہ اور دھوتی پہنتے تھے، حقہ اور پان کا شوق تھا۔

ان کا دربار ہر خاص و عام کے لیے کھلا رہتا تھا، نہ کارڈ بھیجنے کی ضرورت، نہ اطلاع کرانے کی پابندی، دیوان خانہ کے سامنے برآمدے میں بیٹھے حقہ پی رہے ہیں۔

احباب اور کارکن، سائل اور ارباب غرض، سبھی آتے ہیں اور عرض مدعا کرکے چلے جاتے ہیں، سب سے یکساں خلق اور شفقت سے پیش آتے ہیں، مزاج میں رعونت کا نام نہیں، نخوت کی بو نہیں، تکلف کا شائبہ نہیں۔ افسوس! وہ جگہ ہمیشہ کے لیے خالی ہوگئی۔

مزاج میں سخاوت بھری ہوئی تھی۔ وسائل سے کہیں زیادہ، دل کے غنی تھے، دولت کو لٹانے کی چیز سمجھتے تھے، ان کے لیے اس سے بہت بڑی ریاست کی ضرورت تھی۔ اس تنگ نائے میں ان کا دست کرم اپنے جوہر نہ دکھا سکتا تھا۔ جیسے نپولین کو برقندازوں کی ایک ٹولی کا افسر بنا دیا گیا ہو جیسے عربی گھوڑے کو احاطہ میں بند کردیا گیا ہو۔ حوالیوں کے دست ہوس دراز دیکھتے تھے مگر حرف شکایت زبان پر نہ لاتے تھے۔

طبیعت کی افتاد استغنا کی جانب واقع ہوئی تھی، درویشوں کے معجزوں پر اعتقاد کامل تھا، خود درویش نہ تھے، پر درویش صفت ضرور تھے۔ جہاں تک بے لوث رہنے اور سود و زیاں سے بے اثر رہنے کا تعلق ہے وہ درویشوں سے کہیں زیادہ درویش تھے۔ دنیا سے دل کبھی نہیں لگایا۔ جب تک جئے بے لاگ جئے۔ نقصان ہوا تو پرواہ نہیں، فائدہ ہوا تو پرواہ نہیں، فائدہ ہوا تو ذرا مسکرائے، نقصان ہوا تو قہقہہ مار کر ہنسے، اور معرفت کسے کہتے ہیں؟ گیروئے بانے اور جٹا میں فقر نہیں ہے فقر مزاج میں ہے۔

فقیروں کے معجزوں کی روایتیں بڑے شوق سے سنتے تھے۔ خود بھی بڑے اعتقاد سے بیان کرتے تھے۔ کئی عارفوں سے انھیں کمال عقیدت تھی۔ اس حد تک کہ بعض اوقات ان کی سریع الاعتقادی پر حیرت ہوتی تھی۔ خوارق کی ان کی نگاہ میں کوئی انتہا نہ تھی۔ ایک صاحب کمال بیک وقت دنیا کے مختلف حصوں میں موجود ہوسکتے ہیں۔ اس قسم کی روایتیں وہ عین الیقین کی طرح مانتے اور بیان کرتے تھے۔ اس کے تسلیم کرنے میں کسی کو شک ہوسکتا ہے یہ خیال شاید انھیں آتا ہی نہ تھا۔ یہ استغنا اسی درویش صفت ہونے کا نتیجہ نہ تھا، شاید یہی ان کی زندگی کا سب سے گہرا پہلو تھا، خود بھی یوگ کرتے تھے اور اس میں اچھی مشق بہم پہنچائی تھی۔

شادی کم سنی ہی میں ہوگئی تھی، ان کی موت کے دو ڈھائی سال پہلے ہی بیوی کا انتقال ہوگیا۔ جس تن دہی اور محبت سے ان کے معالجہ میں مصروف رہے وہ ایک درد

انگیز نظارہ تھا، دیوی جی خود دار معاملہ فہم اور جزرس تھیں منشی جی کی آزاد روی ان کے حیات میں حدود کی پابند رہی، ان کی وفات اس دلدادہ وفا کے لیے کوچ کا پیغام تھی۔ مشکل سے سال بھر گزرا ہوگا کہ عوارض نے آ گھیرا۔ درد باطن باہر نکل پڑا، ڈاکٹروں اور ویدوں پر اعتقاد نہ تھا، ہومیو پیتھک علاج کے قائل تھے، لکھنؤ میں منشی مہادیو پرشاد صاحب ایک غریب دوست رئیس ہیں، خدمت خلق کے لیے ہی انھوں نے ہومیو پیتھک طریق علاج کا مطالعہ کیا ہے اور غربائے شہر کی عرصہ سے بے غرض خدمت کررہے ہیں۔ منشی جی ان کے دست شفا کے قائل تھے، ان کا معالجہ شروع کیا۔ روز بروز صحت خراب ہوتی جاتی تھی، چہرہ زرد ہوگیا تھا، کئی ماہ کے بعد صحت ہوئی مگر صدمہ جانکاہ تھا چندماہ کے بعد پھر بیمار ہوئے اور اب کے دنیا ہی سے رخصت ہوگئے۔ ۲۳ر دسمبر کو مدراس گئے۔ اتنے لمبے سفر کے قابل ہرگز نہ تھے، مگر مٹی تو مدراس میں لکھی تھی، کشاں کشاں لے گئی۔

غصہ بہت کم آتا تھا، یا یوں کہیے کہ ضبط بہت کرسکتے تھے، غصہ کی انتہائی صورت تھی نیچی آنکھیں اور مہر سکوت۔

شہرت سے انھیں نفرت تھی، جو اس تشہیر کے زمانہ میں غیر معمولی بات ہے۔ نیکی کر اور دریا میں‌ڈال کے پابند تھے۔ کوئی سوسائٹی کوئی انجمن ایسی نہ تھی جسے ان کے ہاتھوں فیض نہ پہنچا ہو۔ جو کچھ دیتے تھے چپ چاپ دیتے تھے۔ مرنے کے بعد معلوم ہورہا ہے کہ ان کا دائرہ کرم کتنا وسیع تھا، پبلک لائف سے انھیں دلچسپی نہ تھی، مگر قومی تحریکوں کے مداح تھے۔ صحبتوں میں اپنے سیاسی خیالات کا بیباک اظہار کرتے تھے، اور سیاسی تحریکوں کی امداد کرنے میں دریغ نہ کرتے تھے۔ تقدیر نے انھیں ریاست کا امتیاز عطا کیا تھا، ہمدردیاں جمہور کے ساتھ تھیں۔

رؤسا میں حکام جوئی اور خطاب طلبی کا مرض عام ہے۔ مرض کیوں کہو امتیاز کی ہوس کسے نہیں۔ طلباء امتحان میں اعزاز چاہتے ہیں، حکام کارگزاری میں، رؤسا شہرت میں۔ منشی جی کی بے نیاز طبیعت کے لیے شہرت اور خطاب میں کوئی کشش نہ تھی۔ یہاں تک کہ حکام کی ملاقات سے بھی گریز کرتے تھے۔

بعض ہستیوں کی طبعی خصوصیات واضح نمایاں ہوتی ہیں، بعض کہیں پست ہوتی ہیں،

اتنا پست کہ اسے شرمناک کہہ سکتے ہیں، بعض کہیں بلند اتنا بلند کہ فخر روزگار۔ منشی جی کا مزاج ہموار تھا، سبزہ زار کی طرح جس میں شگفتگی ہے ہریالی ہے، لطافت ہے، بلندی و پستی کا نام نہیں۔ ان کی زندگی میں کیا چیز نمایاں تھی، اس کا فیصلہ مشکل ہے۔ وہ کسی طرح بھی قوی رجحانات کے انسان نہ تھے۔ بہ ظاہر میانہ روی ہی ان کا معیار تھا۔ خلجان سے بھاگتے تھے۔ معاملات دنیا میں غور وفکر کرنے کی پروا نہ تھی۔ ان کے دیوان خانہ کے نیچے ہی بک ڈپو ہے جہاں صدہا افراد کام کرتے ہیں۔ مگر شاید زندگی میں وہ ایک بار سے زیادہ ڈپومیں قدم نہیں رکھا۔ وسیع علاقہ ہے، مگر شاید ہی کسی حصہ میں نگرانی کے خیال سے گئے ہوں۔ تفکرات اور مکروہات سے آزاد زندگی بسر کرتے تھے۔ وفادار مشیروں کا اصرار بیکار ہوتا تھا۔ اسی درویشانہ بے نیازی کو ان کی امتیازی صفت کہہ لیجیے۔

شکار اور گھڑ دوڑ سے بہت شوق تھا، سال میں دو بار ہمالہ کی ترائی میں شکار کھیلنے ضرور جاتے تھے۔ یہاں تک کہ بیماری کا افاقہ ہوتے ہی شکار کھیلنے گیے اور وہیں مرض پھر عود کر آیا، نشانہ بے خطا تھا گھڑ دوڑ میں اس سے بھی زیادہ دلچسپی تھی۔ اچھے اچھے اصیل گھوڑے جمع کر رکھے تھے، مدراس کا مہلک سفر بھی گھڑ دوڑ ہی کے سلسلہ میں اختیار کیا تھا، وہاں ان گھوڑوں نے دھوم مچادی تھی۔ مگر بستر مرگ پر ان فتوحات سے کیا خوشی ہوتی۔

لکھنؤ کے عاشق تھے، معمولی رؤسا بھی گرمیوں میں پہاڑں کی سیر کرتے ہیں۔ منشی جی مئی جون کی گرمیاں لکھنؤ ہی میں گزار دیتے تھے، کوہستانی دلچسپیوں سے انھیں تعلق نہ تھا۔ ان کی میانہ روی ہر ایک قسم کے انتشار اور تگ و دو سے گھبراتی تھی۔ دولت کی ہوس نہ تھی، یوں ایک بار سٹہ کا شوق بھی ہوا مگر دولت ان کے ہاتھوں میں آب اور غربال تھی۔ ہوا خواہان دربار کی آنکھیں بچاکر جو شخص پہنچ جاتا کچھ نہ کچھ لے کر ہی لوٹتا تھا۔

تجارت کی کساد بازاری کچھ عرصہ سے منتظموں کے لیے باعث تشویش ہو رہی تھی، تجویز ہوئی کہ ملازمین کی تنخواہ میں تخفیف کردی جائے اس کا نقشہ تیار ہوا، آپس میں مباحثے ہوئے اور تجویز نے عملی صورت اختیار کی مگر منشی جی نے باوجود اصرار اس پر

دستخط نہ کیے۔ اس کا نفاذ نہ ہوا، ان کا قلم پرورش کرنے کے لیے تھا، خون کرنے کے لیے نہیں۔

مرحوم کی یادگار دو صاجزادے ہیں، بڑے صاجزادے کی عمر سولہ سال کی ہے، چھوٹے ابھی چوتھے پانچویں سال میں ہیں۔ تین صاجزادیاں بھی ہیں، بڑی صاجزادی کی شادی ہوچکی ہے۔ ماں کی شفقت سے پہلے ہی محروم ہوچکے تھے باپ کا سایہ بھی اٹھ گیا۔

مگر ان سے بھی زیادہ درد ناک حالت آپ کی والدہ محترمہ کی ہے جن کا لال ان کی گود سے ہمیشہ کے لیے چھین لیا گیا۔ خوش نصیب ہیں وہ جو نیک نام جیتے ہیں اور نیک نام مرتے ہیں۔ آج سارا شہر مرحوم کے لیے ماتم کر رہا ہے اور دنیا ہم آہنگ ہوکر کہہ رہی ہے۔

مادر گیتی کا ایک لائق فرزند اٹھ گیا

فروری ۱۹۳۱ء

قرون وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب

۶۰۰ء سے ۱۲۰۰ء تک

ان تین لکچروں کے مجموعہ کا اردو ترجمہ جو ہندوستانی اکیڈمی کی سرپرستی میں
تاریخ ۱۳ و ۱۴ ستمبر ۱۹۲۸ء کو

بہ زبان ہندی
رائے بہادر مہا مہو پادھیائے گوری شنکر ہیرا اوجھا نے دیے

مترجمہ
منشی پریم چند

الہ آباد
ہندوستانی اکیڈمی، یو۔پی
۱۹۳۱ء

تمہید

ممالک متحدہ کی سرکار نے ہندی اور اردو زبانوں کی ترقی کے لیے ہندوستانی اکاڈمی قائم کرکے قابل تعریف کام کیا ہے۔ اس اکادمی نے مجھ کو ۶۰۰ء سے ۱۲۰۰ء یعنی راجپوت عہد کی تہذیب پر تین خطبے پیش کرنے کی دعوت دے کر میری عزت افزائی کی ہے۔ اس کے لیے میں اس انجمن کا ممنون ہوں۔ یہ ۶۰۰ سال کا زمانہ ہندوستان کی تاریخ میں بہت ممتاز درجہ رکھتا ہے۔

اس عہد میں ہندوستان نے مذہبی، مجلسی اور سیاسی، ہر ایک اعتبار سے نمایاں ترقی کی تھی۔ مذہبی اعتبار سے تو اس دور کے ہندوستان کی حالت واقعی حیرت انگیز تھی۔ بودھ، جین، ہندو اور ان مذاہب کے صدہا فرقے سب اپنے اپنے دائرہ میں شاہراہ ترقی پر گامزن تھے۔ کتنے ہی فرقے معدوم ہوگئے، کتنوں ہی کا ظہور ہوا۔ اسی طرح کئی فلسفیانہ فرقوں کا بھی آغاز اور عروج ہوا۔ ان مختلف مذاہب کی کشمکش، ترقی، یا زوال کی داستان نہایت دلچسپ اور عجیب ہے۔ اسی زمانہ میں شنکر اچاریہ جیسے متبحر عالم پیدا ہوئے جنھوں نے فلسفہ کی دنیا میں انقلاب کر دیا۔ ان کے علاوہ رامانج اور مادھو اچاریہ وغیرہ مذہبی پیشوا بھی اس زمانہ میں پیدا ہوئے۔

یونانیوں، چھتریوں اور کشنوں کی سلطنت ختم ہونے کے بعد گپت خاندان بھی عروج سے گزر کر زوال کی طرف جا رہا تھا۔ ہندوستان میں مختلف خاندان اپنی مقبوضات کا دائرہ وسیع کرتے جاتے تھے۔ دکھن میں سولنکی راجاؤں کا خاص اقتدار تھا، شمال میں بیس (ہرش) پال، سین وغیرہ خاندان ترقی کرتے جاتے تھے۔ مسلمان بھی سندھ میں آچکے تھے اور گیارہویں بارہویں صدی میں تو مسلمانوں کے قدم جم چکے تھے اور کئی صوبوں پر ان کا اقتدار ہوچکا تھا۔ اس طرح مختلف خاندانوں کے عروج یا

زوال وغیرہ سیاسی تغیرات نے بھی اس دور کو بہت اہم بنا دیا ہے۔

ان معرکۃ الآرا سیاسی اور مذہبی تغیرات کے باعث اس زمانہ کی مجلسی حالت میں اہم تبدیلیاں ہوئیں۔ اس زمانہ کے طرز خیال، اور ریت رواج میں بھی کم اہم تبدیلیاں نہیں ہوئیں۔ مجلسی نظام بھی کچھ تبدیل ہوگئے۔ اور صرف مجلسی حالت نہیں، اس زمانہ کی سیاسیات پر اس کا معتدبہ اثر پڑا۔ اس زمانہ کے نظام حکومت اور شاہی اداروں میں بھی کچھ تبدیلیاں نمودار ہوئیں۔

زراعت، تجارت، اور حرفت تینوں ہی کی گرم بازاری تھی۔ اس لیے مالی اعتبار سے بھی یہ دور بہت ممتاز ہے۔ یورپ اور ایشیا کے دیگر ممالک سے ہندوستان کی تجارت بہت بڑھی ہوئی تھی۔ ہندوستان محض زراعتی ملک نہ تھا، مصنوعات میں بھی اس کی نمایاں حیثیت تھی۔ پارچہ بافی کے علاوہ سونا، لوہا، کانچ، ہاتھی دانت وغیرہ کی مصنوعات بھی بہت ترقی پر تھیں۔ اس لیے ہندوستان اب سے زیادہ دولت مند اور صاحب ثروت تھا۔ کھانے پینے کی چیزیں ارزاں تھیں اس سے لوگ آسودہ اور خوشحال تھے۔

ذہنی مرکز نگاہ سے بھی وہ ترقی کا دور تھا۔ مثنویوں، ناٹکوں، افسانوں، وغیرہ ادبی تصانیف کے علاوہ نجوم، ریاضیات، طب اور صنعت و حرفت کے اعتبار سے وہ ایک یادگار زمانہ تھا۔ ایسے اہم اور مہتم بالشان موضوع پر تفصیل سے رائے زنی کرنے کے لیے کافی عرق ریزی اور کاوش اور مطالعہ کی ضرورت ہے۔ لیکن اس کام کو بہ حسن اسلوب انجام دینے کی قابلیت مجھ میں نہیں ہے۔ میری منشا تھی کہ یہ بار زیادہ لائق آدمی کے سر رکھا جاتا۔ مجھے افسوس ہے کہ ضعف صحت کے باعث میں اس کام کے لیے خاطر خواہ وقت اور محنت نہ صرف کرسکا۔

اس موضوع کو میں نے تین ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے باب، یا تقریر میں اس زمانے کے مذہبوں، بودھ، جین، اور ہندو کے مختلف شاخوں اور فرقوں کے عروج اور زوال اور نیز اس زمانہ کی مجلسی حالات، رسم غلامی، طور طریق، آداب و اخلاق اور نظام ورن آشرم پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

دوسری تقریر میں ہندوستانی ادبیات، یعنی لغات، صرف و نحو، فلسفہ، ریاضیات، نجوم،

طب، سیاسیات، مالیات، صنعت و حرفت، موسیقی، فن تصویر، وغیرہ مضامین کی معاصرانہ حالات پر غور کیا گیا ہے۔ تیسرے حصہ میں اس زمانہ کے نظم حکومت، دیہی پنچایتوں کی ترتیب اور ان کے اختیارات، نظام حرب، اور آئین انصاف وغیرہ مضامین پر روشنی ڈالتے ہوئے اس طولانی زمانہ کے واقعات کا مجمل ذکر کیا گیا ہے اور نیز اس دور کی مالی حالت، زراعت، تجارت، حرفت، تجارتی راستے، مالی فارغ البالی وغیرہ پر بھی رائے زنی کی گئی ہے۔ متذکرہ بالا مباحث میں ہر ایک اتنا اہم اور وسیع ہے کہ اس پر علیحدہ تصنیف کی ضرورت ہے۔ صرف تین خطبوں میں اتنے مباحث کا اجتماع محض اجمالی صورت میں ہی ہوسکتا ہے۔

اس دور کی تہذیب کو قلم بند کرنے کے لیے جو مسالہ دستیاب ہوتا ہے وہ بہت قلیل ہے۔ خالص تاریخی تصانیف جن میں معاصرانہ تہذیب کا ذکر صراحت سے کیا گیا ہو، انگلیوں پر گنی جاسکتی ہیں۔ ممکن ہے اس مبحث پر متعدد بہ تصانیف لکھی گئی ہوں اور حوادث روزگار نے انہیں تلف کر دیا ہو، تاہم اس دور کے متعلق مختلف کتابوں سے مدد مل سکتی ہے۔ انھیں کتابوں کا ہم یہاں مختصر ذکر کرتے ہیں۔

سب سے پہلے قدیم چینی سیاح ہون سانگ اور اتسنگ کے سفر ناموں سے اس زمانہ کی مذہبی، تمدنی، سیاسی اور مالی حالت کا بہت کچھ اندازہ ہوجاتا ہے۔ چینی سیاحوں کے علاوہ عرب سیاح المسعودی اور البیرونی کے سفر نامے بھی نہایت قابل قدر تصانیف ہیں۔ اس زمانہ کے سنسکرت، پراکرت یا دراوڑ بھاشا کی شاعرانہ تصانیف، ناٹکوں اور افسانوں وغیرہ سے بھی اس زمانہ کی بہت سی باتیں معلوم ہوجاتی ہیں۔ قدیم سکوں کتبوں اور تامب پتروں سے بھی کم مدد نہیں ملتی۔ یاگیہ ولکیہ، ہاریت، وشنو وغیرہ کی سمرتیوں اور وگیانیشور کی لکھی ہوئی یاگیہ ولکیہ سمرتی کی تفسیر متاکشرا سے اس زمانہ کی کل امور پر بہت خاصی روشنی پڑتی ہے۔

اس قدیم مسالہ کے علاوہ جدید مضمون کی کتابوں سے بھی کافی مدد لی گئی ہے۔ ان میں سے رمیش چندر دت کی تصنیف ''اے ہسٹری آف سویلزیشن ان اینشلنٹ انڈیا'' (قدیم ہندوستانی تہذیب کی تاریخ)، سر رام کرشن بھنڈارکر کی تصنیف ''ویشنو ازم'' شیو ازم اینڈ اور مائنر ریلیجنز اینڈ تھیوریز آف دی ہندوز'' (ویشنو اور شیو فرقے اور ہندوؤں

کے ضمنی مذاہب اور خیالات)، ونے کمار سرکار کی تصنیف ''دی پولیٹکل انسٹی ٹیوشنز اینڈ تھیوریز آف دی ہندوز'' (ہندوؤں کے سیاسی نظم اور مظنے)، رادھا کرشن مکرجی کی تصنیف ''ہرش'' کے ایم پنی کار کی تصنیف ''شری ہرش آف قنوج'' سی وی وید کی کتاب ''ہسٹری آف میڈیول انڈیا'' (ہندوستانی قرون وسطیٰ کی تاریخ) نریندر ناتھ لا کی تصنیف ''اسٹڈیز ان انڈین ہسٹری اینڈ کلچر'' (ہندوستانی تہذیب اور تاریخ کا مطالعہ)، ہربلاس ساردا کی تصنیف ''ہندو سوپیر یارٹی'' (ہندوؤں کی فضیلت)، جان گریفتھ کی کتاب ''دی پینٹنگز آف اجنتا'' (اجنتا کی تصاویر)، لیڈی ہیرنگھم کی تصنیف ''اجنتا فریسکوز'' این سی مہتا کی ''اسٹیڈیز ان انڈین پینٹنگ'' ''امپیرل گزیٹر آف انڈیا'' پروفیسر میکڈانل اور کیتھ کی تصنیف ''ویدک انڈکس'' اور آفریکٹ کی کتاب ''کیٹالوگس کیٹا لوگرم'' الیٹ کی ''ہسٹری آف انڈیا'' میری تصنیف ''بھارتیہ پراچین لپی مالا'' (ہندوستان کا قدیم رسم الخط)، ''سولنکیوں کی قدیم تاریخ''، ''راجپوتانہ کی تاریخ''، ''ناگری پرچارنی پتر'' اور ''انڈین انٹیکویری''، ''اپی گرافیاں انڈیکا'' وغیرہ رسالے خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

ہندوستانی اکیڈمی کا ایک بار پھر شکریہ ادا کرکے میں اب دور معینہ پر اپنے خیالات کا اظہار کرتا ہوں۔

مذہب اور معاشرت

(ا) بودھ مذہب

سنہ ۶۰۰ء سے سنہ ۱۲۰۰ء تک ہندوستان میں تین خاص مذاہب مروج تھے: ویدک، بودھ اور جین۔ ساتویں صدی کے آغاز میں اگرچہ بودھ مذہب کا زوال ہو رہا تھا تاہم اس کا اثر بہت کچھ باقی تھا جیساکہ ہیون سانگ کے سفر نامہ سے ظاہر ہے۔ اس لیے ہم بودھ مذہب کی تشریح پہلے کرتے ہیں۔

بودھ دھرم کا آغاز اور اشاعت

ہندوستان کا قدیم مذہب ویدک تھا جس میں یگیہ وغیرہ ممتاز تھے اور بڑے بڑے یگیوں میں جانوروں کی قربانیاں بھی ہوتی تھیں۔ گوشت خوری کا رواج بھی کثرت سے تھا، جینیوں اور بودھوں کے اہنسا کے اصول پہلے ہی موجود تھے، مگر لوگوں پر ان کا خاص اثر نہ تھا۔ شاک بنسی راج کمار گوتم بدھ نے بودھ دھرم کی تبلیغ اور اشاعت کا بیڑا اٹھایا اور ان کی تلقین سے عوام بھی بودھ دھرم کی جانب مائل ہونے لگے جن میں کتنے ہی راجے، برہمن، ویش اور راج خاندان کے لوگ تھے۔ روز بروز اس دھرم کو فروغ ہونے لگا اور موریہ خاندان کے مہاراجہ اشوک نے اسے راج دھرم بناکر اپنے احکام سے یگیوں میں جانوروں کی قربانی بند کردی۔[1] اشوک کی کوشش سے بودھ دھرم کی اشاعت محض ہندوستان تک محدود نہ رہی بلکہ ہندوستان کے باہر لنکا اور شمال مغرب کے ملکوں میں اس کا زور اور بھی بڑھ گیا۔ بعد ازاں بودھ سادھوؤں (بھکشوؤں) کے مذہبی جوش کی بدولت وہ رفتہ رفتہ تبت، چین، منچوریا، منگولیا، جاپان، کوریا، سیام، برما

---

[1] اشوک کے کتبے۔ اس کا پہلا کتبہ

اور سائبیریا کے گرغس اور کلموک تک پھیل گیا۔

بودھ دھرم کے عقائد

یہاں بودھ دھرم کے اصول اور عقائد کی مجمل تشریح بے موقع نہ ہوگی، بودھ دھرم کے مطابق زندگی مایۂ غم ہے، زندگی اور اس کی مسرتوں کی تمنا اسباب غم، اسی تمنا، اسی ہوس کو فنا کردینے سے غم کا ازالہ ہوجاتا ہے اور پاکیزہ زندگی ان آلائشوں سے پاک ہوجاتی ہے۔

مہاتما بودھ کے قول کے مطابق بودھ دھرم وسطی راستہ ہے، یعنی نہ تو عیش و عشرت میں محو رہنا چاہئے اور نہ فاقہ کشی، شب بیداری اور دشوار علمیات سے روح کو ایذا پہنچانی چاہئے۔ ان دونوں کے بیچ میں رہنا ہی لازم ہے۔ خیر الامور اوسطہا۔ دنیا اور اس کی سبھی چیزیں فانی اور غم انگیز ہیں۔ جملہ تکالیف کا باعث جہالت ہے۔ ضبط نفس ہی کے ذریعہ روح کا نشو ہوسکتا ہے۔ حرص و ہوس اور جملہ خواہشات کو ترک کردینے ہی سے تکالیف کا خاتمہ ہوتا ہے۔ اسی ترک خواہشات ہی کا نام نروان ہے۔ یہ نروان زندگی میں بھی حاصل ہوسکتا ہے، انسان پنچ ارکان کا بنا ہوا ایک خاص قسم کا مجموعہ ہے جس میں طبیعات کا درجہ اولیٰ ہے۔ اپنی زبان میں اسی کو روح کہہ سکتے ہیں۔ یہی پانچ اسکندھوں کا مجموعہ اپنے فعلوں کے اعتبار سے مختلف صورتوں میں پیدا ہوتاہے۔ اسی کو تناسخ کہتے ہیں۔ خاص خاص عملوں سے ان ارکان کا اپنے حقیقی عنصر میں مضمر ہو جانا بھی مہا نروان ہے۔

بودھ دھرم کی سب سے بڑی خصوصیت 'اہنسا پرم دھرم' کا اصول ہے۔ کسی طرح کی ہنسا کرنا گناہ عظیم ہے۔ لیکن کچھ زمانہ کے بعد ہندوستان کے باہر کے بودھوں نے اس خاص اصول کو نظر انداز کرنا شروع کردیا۔ اخلاق، ضبط اور سخاوت ہی اولیٰ قربانی ہے۔ بودھ دھرم کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ خدا سے منکر ہے۔ عبادت الٰہی کے بغیر بھی اس کے مطابق مکتی یا نروان حاصل کیا جاسکتا ہے۔ تیسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ ہندو دھرم کی سب سے ممتاز صفت برن آشرم دھرم کو نہیں تسلیم کرتا۔ اس کی نگاہ میں سبھی انسان، چاہے براہمن ہوں یا شودر، یکساں طور پر اونچے سے اونچا رتبہ حاصل

کرسکتے ہیں۔ انسان کا اعتبار جنم سے نہیں کرم سے کیا جانا چاہیے۔ بودھوں کے تین رتن بدھ، سنگھ اور دھرم مانے جاتے تھے۔

بودھ دھرم کا زوال

کئی راجاؤں کی حمایت پاکر یہ مذہب خوب پھیلا، مگر مختلف اوقات میں بودھ بھکشوؤں میں اختلاف رائے ہوجانے کے باعث بودھ دھرم میں کئی فرقے پیدا ہوگئے۔ ان اختلافات کو دور کرنے کے لیے بودھ بھکشوؤں میں مشاورت کے جلسے بھی ہوتے رہے لیکن جوں جوں زمانہ گزرتا گیا اختلافات بھی بڑھتے گئے۔ چینی سیاح اتسنگ کے زمانہ میں بودھ دھرم میں اٹھارہ فرقے ہوچکے تھے، بعد کو راجاؤں کی حمایت و حفاظت سے محروم ہوجانے کے باعث بودھ دھرم میں بڑی تیزی سے انحطاط شروع ہوا اور ہندو دھرم بڑی تیزی سے فروغ پانے لگا کیوں کہ اسے فرماں رواؤں کی حمایت حاصل ہوگئی تھی۔

بودھ دھرم پر ہندو دھرم کا اثر اورمہایان فرقہ کی ابتداء

ترقی پذیر ہندو دھرم کا اثر بودھ دھرم پر بہت پڑا۔ بہت سے بودھ بھکشوؤں نے ہندو دھرم کی کئی خصوصیتیں قبول کرلیں۔ اس کا نتیجہ 'مہایان مت' کی صورت میں کش خاندان کے راجہ کنشک کے زمانہ میں ظاہر ہوا۔ اصلی یا ابتدائی بودھ دھرم کا مشرب ترک اور ضبط نفس تھا۔ اس کے مطابق گیان اور چار آریہ صداقتوں کے عمل سے نروان حاصل کیا جاسکتا ہے۔ بودھ دھرم میں ایشور کی ہستی نہیں مانی گئی تھی اس لیے بدھ کے دوران حیات میں بھکتی کے ذریعہ حصول نجات کی تعلیم نہیں دی جاتی تھی۔ مہاتما بدھ کے بعد بودھ بھکشوؤں نے دیکھا کہ سبھی گرہست تو سنیاس نہیں لے سکتے اور نہ خشک اور خدا سے منکر سنیاس ان کی سمجھ میں آسکتا ہے اس لیے انھوں نے بھگتی مارگ کا سہارا لیا۔ مہاتما بودھ کو معبود مان کر ان کی عبادت کی تعلیم دی جانے لگی اور مورتیاں بننے لگیں۔ پھر ۲۴ ماضی، ۲۴ حال اور ۲۴ مستقبل کے بدھوں کی تخلیق کی گئی۔ اتنا ہی نہیں بودھی ستوؤں اور بیشمار دیویوں کو بھی وجود میں لایا گیا اور سبھی کی مورتیں بننے لگیں۔ بودھ بھکشوؤں نے متاہل زندگی بسر کرتے ہوئے بھی بھکتی کے ذریعہ 'نروان' کا

حاصل کرنا ممکن قرار دے دیا۔ اس بھکتی مارگ ، مہایان، پر ہندو دھرم اور بھگوت گیتا کا بہت اثر پڑا۔ اس کی کچھ مثالیں نیچے دی جاتی ہیں:

(۱) ''ہین یان'' کی کتابیں پالی میں اور مہایان کی سنسکرت میں ہیں۔

(۲) مہایان فرقے میں بھکتی مارگ اولیٰ مانا گیا ہے۔

(۳) ہین یان فرقے میں بودھ معبود کی طرح پوجے نہیں جاتے تھے لیکن 'مہایان' فرقے والوں نے بودھ کو معبود بنا کر ان کی پرستش شروع کردی۔

بھارت یا ہندوستان میں اس مہایان فرقے کی خوب اشاعت ہوئی۔ اتنا ہی نہیں، بودھ فلسفہ پر ہندو فلسفہ کا اثر بھی پڑا۔ زوال کی طرف جاتا ہوا بودھ دھرم ہندو پر گہرا اثر ڈالے بغیر نہ رہا۔ ہندوؤں نے بودھ کو وشنو کا نواں اوتار مان کر بودھ عوام کی نظروں میں مقبولیت حاصل کی۔ دونوں مذہبوں میں اس قدر یک رنگی پیدا ہوگئی کہ بودھ اور ہندو روایتوں میں تمیز کرنی مشکل ہوئی۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ بودھ دھرم کو چھوڑ کر ہندو دھرم کا دامن پکڑنے لگے جس میں سبھی طرح کی آزادیاں تھیں۔ بودھ دھرم کا اہنسا کا اصول اگرچہ دلفریب تھا، پر قابل عمل نہ تھا، راجاؤں کو جنگ کرنا ہی پڑتی تھی۔ عوام بھی گوشت ترک کرنا پسند نہ کرتے تھے۔ ہندو دھرم میں یہ قیدیں نہ تھیں اور پھر جب بودھ کو وشنو کا اوتار مان لیا گیا تو بہت سے بودھ کے معتقدوں کا رجحان بھی ہندو دھرم کی جانب ہوگیا۔ نہایت قدیم زمانہ سے جو قوم ایشور کو تسلیم کرتی آئی تھی اس کے لیے بہت عرصہ تک ذات باری کے وجود سے منکر رہنا مشکل تھا۔ اسی طرح بودھوں کا ویدوں پر اعتقاد نہ رکھنا ہندوؤں کو بہت کھٹکتا تھا۔ کمارل بھٹ اور کئی دیگر بودھ علماء نے ان دونوں اصولوں کی زوروں سے مخالفت شروع کی ، ان کی یہ تحریک بہت طاقتور تھی اور اس کا اثر بھی جامع ہوا۔ کمارل کے بعد شنکر اچارج کے ظہور نے اس تحریک میں اور بھی قوت پیدا کردی۔ ''شنکر دگ بجے''[۱] میں کمارل کی زبان سے شنکر کی شان میں ایک اشلوک کہلایا گیا ہے جس کا ترجمہ یہ ہے: ویدوں سے منحرف بودھوں کا خاتمہ کرنے کے لیے آپ نے اوتار لیا ہے، اسے میں مانتا ہوں۔

اسی طرح دیگر برہمن علماء نے بھی ہندو دھرم کی تبلیغ میں بہت کوشش کی۔ ایک تو

---

[۱] سنسکرت کی تصنیف ہے جس میں شنکر اچارج کے سوانح بیان کیے گئے ہیں۔

ہندو دھرم شاہی دھرم ہوگیا اس سے بودھ دھرم میں زوال آیا ہے۔ دوسرے خود بودھ دھرم میں نقائص پیدا ہوگئے اور روز بروز نئے نئے فرقے پیدا ہونے لگے ۔ فروعات میں بھی اختلاف پیدا ہوئے جاتے تھے، اس کے علاوہ بودھ بھکشوؤں کی نمود و نمائش کی کثرت ہوجانے کے باعث عوام کا اعتقادان پر سے اٹھ گیا۔ اب بودھ بھکشو ویسے متقی اور اصول پسند نہ تھے۔ ان میں بھی حکومت اور ثروت کی ہوس پیدا ہوگئی تھی۔ وہ مٹھوں اور بہاروں میں شان و شوکت سے رہنے لگے تھے، عوام کے درد و غم میں شریک ہونا انھوں نے ترک کردیا تھا۔ ان وجوہ نے بودھ دھرم پر مہلک اثر ڈالا، حکومت کی اعانت پاکر بودھ دھرم جس سرعت سے بڑھا تھا اتنی ہی تیزی سے اس کا زوال شروع ہوا۔

بودھ دھرم کے انحطاط کے تاریخی واقعات

موریہ خاندان کے آخری راجہ برھدرتھ کی وفات کے ساتھ ہی بودھ دھرم کا انحطاط شروع ہو چکا تھا۔ برھدرتھ کو قتل کرکے اس کا سپہ سالار پشیہ متر جو شنگ خاندان سے تعلق رکھتا تھا، موریہ سلطنت کا مالک بن بیٹھا۔ اس نے پھر ویدک دھرم کی اعانت میں دو اشو میدھ یگیہ کئے۔ غالباً اس نے بودھوں پر سختیاں بھی کیں۔ بودھ تصانیف میں اس کا ذکر موجو ہے۔ فی الواقع یہیں سے بودھ دھرم کا زوال شروع ہوتا ہے۔ اسی زمانہ میں راجپوتانہ کے راجہ پاراشری پتر نے اشومیدھ یگیہ کیا۔ علیٰ ہٰذا دکھن میں آندھرا خاندان کے وید شری شات کرنی کے زمانہ میں اشومیدھ، راجسویہ وغیرہ یگیہ کیے گئے۔ گپت خاندان کے راجہ سہدر گپت اور واکاٹک خاندان والوں کے زمانہ میں بھی اشو میدھ وغیرہ کئی یگیہ ہوئے۔ اس کا ذکر ان کے زمانہ کے کتبوں اور لوحوں میں موجود ہے۔ اس طرح موریہ سلطنت کے خاتمہ سے ویدک دھرم کے عروج کے ساتھ ساتھ بودھ دھرم کا زوال ہونے لگا پھر بتدریج اس کا زوال ہوتا ہی گیا۔ ہیون سانگ کے سفر نامے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے زمانہ یعنی ساتویں صدی کے پہلے نصف میں ویدک دھرم کے پیروؤں کی تعداد بڑھنے اور بودھوں کی گھٹنے لگی تھی۔ بان بھٹ نے لکھا ہے کہ تھانیشور کے ویش خاندان کے راجہ پربھاکر وردھن کے بڑے بیٹے راج وردھن نے باپ کی وفات کے بعد شاہی تزک و احتشام کو چھوڑ کر بودھ بھکشو ہوجانے

کی خواہش کی تھی اور اس کے چھوٹے بھائی ہرش وردھن کے دل میں بھی یہی خیال پیدا ہوا تھا، مگر کئی وجوہ سے یہ ارادے عمل کی صورت میں نہ آئے۔ ہرش کو بودھ دھرم سے بہت عقیدت تھی۔ ان باتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ ساتویں صدی میں اگرچہ شاہی خاندان کے لوگ ہندو دھرم کے پیرو تھے پر بودھ دھرم کا احترام بھی ان کے دل میں کافی تھا۔ بکرمی سمبت ۸۴۷ (عیسوی سنہ ۷۹۰) کے شیر گڑھ (ریاست کوٹہ) کے ایک کتبے سے واضح ہوتا ہے کہ ناگ بنس کے راجہ دیودت نے کوش وردھن پہاڑ کے پورب میں ایک بودھ مندر بنوایا تھا، جس سے قیاس کیا جاتا ہے کہ وہ بودھ دھرم کا پیرو تھا۔ عیسیٰ کی بارہویں صدی کے اواخر تک مگدھ اور بنگال کے سوا ہندوستان کے تقریباً جملہ صوبجات میں بودھ دھرم فنا ہوچکا تھا اور اس کی جگہ ویدک دھرم نے لے لی تھی۔

جین دھرم

جین دھرم کا آغاز اور اس زمانہ کا ہندو دھرم:

جین دھرم بھی بودھ دھرم سے کچھ پہلے ہندوستان میں نمودار ہوا۔ اس کے بانی مہابیر کا نروان گوتم بدھ کے قبل ہی ہوچکا تھا۔ اس زمانہ کے ویدک دھرم کے خاص عقائد:

(۱) ویدک علم الٰہی ہے۔

(۲) ویدک دیوتاؤں، اندر، برن وغیرہ کی کوشش۔

(۳) یگیوں میں جانوروں کی قربانی۔

(۴) چاروں برن یعنی برہمن، کشتری، ویش شودر کا نظام تمدن۔

(۵) چاروں آشرم یعنی برہم چریہ، گرہست، بان پرست، اور سنیاس کی تنظیم۔

(۶) روح اور ذات مطلق کا اصول۔

(۷) تناسخ اور فلسفہ کرم۔

مہابیر اور بدھ دونوں ہی بزرگوں نے پہلے پانچ عقائد کو باطل قرار دیا۔ مہابیر نے صرف دو آشرم یعنی بان پرست اور سنیاس تسلیم کئے۔ مگر بدھ نے صرف سنیاس آشرم ہی پر زور دیا۔ مہابیر خدا کے وجود سے منکر تھے، اور بدھ نے بھی اس مسئلہ پر

زیادہ توجہ نہ کی۔ بودھ دھرم کے عروج اور زوال کا اوپر ذکر کیا جاچکا ہے، اس لیے یہاں ہم جین دھرم اور اس کی رفتار پر اجمالی نگاہ ڈالیں گے۔

جینیوں کے عقیدہ کے مطابق مہابیر چوبیسویں تیرتھنکر تھے۔ ان کے قبل ۲۳ تیرتھنکر پیدا ہوچکے تھے۔ ممکن ہے یہ روایت بودھوں کے ۲۴ بدھوں کی روایت پر مبنی ہو، یا بودھوں نے جینیوں سے لیا ہو۔ مہابیر راجہ سدھارتھ کے بیٹے تھے اور مقام ویشالی میں پیدا ہوئے۔ انھوں نے تیس سال کی عمر میں دیکشالی اور بارہ سال تک فقیرانہ لباس میں رہ کر سخت نفس کشی اور ریاضت کی۔ اس کے بعد انھوں نے اپنے مذہب کی اشاعت شروع کی اور ۷۲ سال کی عمر میں وفات پائی۔

جین دھرم کے خاص عقائد

جین دھرم کے پیرو ذی روح، نجات، عذاب، ثواب، ترک، تزکیہ وغیرہ کے قائل ہیں۔ روح غیر فانی اور قدیم ہے۔ آتما ہی کرم کرتی ہے اور اس کا پھل بھوگتی ہے۔ مٹی، پانی، آگ، ہوا، اور نباتات یہ سب ذی روح ہیں۔ زمانہ، عادت، تعین، فعل اور حرکت یہ وجود کے اسباب ہیں۔ انھیں پانچ علتوں سے مادہ آپس میں ملتا ہے۔ اس سے دنیا کی تخلیق ہوتی ہے، اور انھیں سے فعلوں کے نتیجے ملتے ہیں۔ روح کے ساتھ فعل کا تعلق رہنے کے باعث اسے بار بار عالم شہود میں آنا پڑتا ہے۔ روح کی نجات علم اطوار اور فلسفہ کے ذریعے ہوتی ہے۔ یہ تینوں اسباب جین دھرم کے رتن ہیں۔ نجات کا واحد ذریعہ علم ہے، جسم سے نکلنے کے بعد روح چوسٹھ ہزار یوجن لمبی چٹان پر فضا میں مقیم ہوکر اپنے گیان میں ظاہر و باطن کو دیکھتی ہوئی غیر فانی مسرت کا لطف اٹھاتی ہے۔ جین لوگ ایشور کو دنیا کا خالق نہیں مانتے، ان کے عقائد میں یہ عالم قدیم اور غیر محدود ہے، ان کے یہاں بھی سیلاب عظیم آتا ہے اور دنیا کی تجدید ہوتی ہے۔ اس وقت ایک پہاڑ پر ہر ایک جنس کے ایک ایک جوڑی زندہ رہ جاتے ہیں۔ انھیں سے پھر دنیا آباد ہوتی ہے۔ حواس خمسہ اور فعل کے حدود سے باہر، ازلی، آزاد مطلق، غیر مجسم، پاک، مبدأ مسرت، روح ہی حقیقی مختار ہے، اس سے جدا کوئی ایشور نہیں۔ روح کی حقیقت سے باخبر شخص ہی الوہیت کا درجہ پاتا ہے۔ خیال، قول اور فعل کی

کی خواہش کی تھی اور اس کے چھوٹے بھائی ہرش وردھن کے دل میں بھی یہی خیال پیدا ہوا تھا، مگر کئی وجوہ سے یہ ارادے عمل کی صورت میں نہ آئے۔ ہرش کو بودھ دھرم سے بہت عقیدت تھی۔ ان باتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ ساتویں صدی میں اگرچہ شاہی خاندان کے لوگ ہندو دھرم کے پیرو تھے پر بودھ دھرم کا احترام بھی ان کے دل میں کافی تھا۔ بکرمی سمبت ۸۴۷ (عیسوی سنہ ۷۹۰) کے شیر گڑھ (ریاست کوٹہ) کے ایک کتبے سے واضح ہوتا ہے کہ ناگ بنس کے راجہ دیودت نے کوش وردھن پہاڑ کے پورب میں ایک بودھ مندر بنوایا تھا، جس سے قیاس کیا جاتا ہے کہ وہ بودھ دھرم کا پیرو تھا۔ عیسٰی کی بارہویں صدی کے اواخر تک مگدھ اور بنگال کے سوا ہندوستان کے تقریباً جملہ صوبجات میں بودھ دھرم فنا ہوچکا تھا اور اس کی جگہ ویدک دھرم نے لے لی تھی۔

جین دھرم

جین دھرم کا آغاز اور اس زمانہ کا ہندو دھرم:

جین دھرم بھی بودھ دھرم سے کچھ پہلے ہندوستان میں نمودار ہوا۔ اس کے بانی مہابیر کا نروان گوتم بدھ کے قبل ہی ہوچکا تھا۔ اس زمانہ کے ویدک دھرم کے خاص عقائد:

(۱) ویدک علم الٰہی ہے۔
(۲) ویدک دیوتاؤں، اندر، برن وغیرہ کی کوشش۔
(۳) یگیوں میں جانوروں کی قربانی۔
(۴) چاروں برن یعنی برہمن، کشتری، ویش شودر کا نظام تمدن۔
(۵) چاروں آشرم یعنی برہم چریہ، گرہست، بان پرست، اور سنیاس کی تنظیم۔
(۶) روح اور ذات مطلق کا اصول۔
(۷) تناسخ اور فلسفہ کرم۔

مہابیر اور بدھ دونوں ہی بزرگوں نے پہلے پانچ عقائد کو باطل قرار دیا۔ مہابیر نے صرف دو آشرم یعنی بان پرست اور سنیاس تسلیم کئے۔ مگر بدھ نے صرف سنیاس آشرم ہی پر زور دیا۔ مہابیر خدا کے وجود سے منکر تھے، اور بدھ نے بھی اس مسئلہ پر

زیادہ توجہ نہ کی۔ بودھ دھرم کے عروج اور زوال کا اوپر ذکر کیا جاچکا ہے، اس لیے یہاں ہم جین دھرم اور اس کی رفتار پر اجمالی نگاہ ڈالیں گے۔

جینیوں کے عقیدہ کے مطابق مہابیر چوبیسویں تیرتھنکر تھے۔ ان کے قبل ۲۳ تیرتھنکر پیدا ہوچکے تھے۔ ممکن ہے یہ روایت بودھوں کے ۲۴ بدھوں کی روایت پر مبنی ہو، یا بودھوں نے جینیوں سے لیا ہو۔ مہابیر راجہ سدھارتھ کے بیٹے تھے اور مقام ویشالی میں پیدا ہوئے۔ انھوں نے تیس سال کی عمر میں دیکشالی اور بارہ سال تک فقیرانہ لباس میں رہ کر سخت نفس کشی اور ریاضت کی۔ اس کے بعد انھوں نے اپنے مذہب کی اشاعت شروع کی اور ۷۲ سال کی عمر میں وفات پائی۔

جین دھرم کے خاص عقائد

جین دھرم کے پیرو ذی روح، نجات، عذاب، ثواب، ترک، تزکیہ وغیرہ کے قائل ہیں۔ روح غیر فانی اور قدیم ہے۔ آتما ہی کرم کرتی ہے اور اس کا پھل بھوگتی ہے۔ مٹی، پانی، آگ، ہوا، اور نباتات یہ سب ذی روح ہیں۔ زمانہ، عادت، تعین، فعل اور حرکت یہ وجود کے اسباب ہیں۔ انھیں پانچ علتوں سے مادہ آپس میں ملتا ہے۔ اس سے دنیا کی تخلیق ہوتی ہے، اور انھیں سے فعلوں کے نتیجے ملتے ہیں۔ روح کے ساتھ فعل کا تعلق رہنے کے باعث اسے بار بار عالم شہود میں آنا پڑتا ہے۔ روح کی نجات علم اطوار اور فلسفہ کے ذریعے ہوتی ہے۔ یہ تینوں اسباب جین دھرم کے رتن ہیں۔ نجات کا واحد ذریعہ علم ہے، جسم سے نکلنے کے بعد روح چوسٹھ ہزار یوجن لمبی چٹان پر فضا میں مقیم ہوکر اپنے گیان میں ظاہر و باطن کو دیکھتی ہوئی غیر فانی مسرت کا لطف اٹھاتی ہے۔ جین لوگ ایشور کو دنیا کا خالق نہیں مانتے، ان کے عقائد میں یہ عالم قدیم اور غیر محدود ہے، ان کے یہاں بھی سیلاب عظیم آتا ہے اور دنیا کی تجدید ہوتی ہے۔ اس وقت ایک پہاڑ پر ہر ایک جنس کے ایک ایک جوڑی زندہ رہ جاتے ہیں۔ انھیں سے پھر دنیا آباد ہوتی ہے۔ حواس خمسہ اور فعل کے حدود سے باہر، ازلی، آزاد مطلق، غیر مجسم، پاک، مبدأ مسرت، روح ہی حقیقی مختار ہے، اس سے جدا کوئی ایشور نہیں۔ روح کی حقیقت سے باخبر شخص ہی الوہیت کا درجہ پاتا ہے۔ خیال، قول اور فعل کی

پاکیزگی کے ساتھ پانچ مہابرت (اہنسا، راستی، برہم چریہ، دیانت اور ضبط نفس) اور عفو، انکسار، قناعت، ایثار، ضبط، طہارت، حق اور توکل کو عمل میں لانے والا انسان مرشد ہوتا ہے۔ رحم اور اہنسا جینیوں کے خاص دھرم ہیں، وہ ویدوں کو نہیں مانتے، روزہ، برت اور تپسیا یہ جینیوں میں بہت اہم سمجھے جاتے ہیں۔ کئی دیویوں اور دیوتاؤں کی بھی پرستش ہوتی ہے۔ کئی سادھوؤں کے فاقہ کشی سے مرجانے کی روایتیں بھی پائی جاتی ہیں۔[1]

بودھ اور جین دھرم کا فرق

بودھ اور جین دھرم میں اتنی یکسانیت ہے کہ اکثر مغربی علماء کا خیال ہے کہ ان دونوں کا مخرج ایک ہی ہے۔ اور بودھ مہابیر کے شاگرد تھے، پیچھے سے دونوں دھرم جدا ہوگئے، مگر واقعتاً یہ خیال غلط ہے۔ دونوں دھرم علیٰحدہ ہیں، ہاں یہ ممکن ہے کہ بودھ نے جین دھرم کے کچھ عقائد اپنے دھرم میں شامل کرلیے ہوں۔ کیونکہ گھر سے نکلنے کے بعد وہ عرصہ تک تپسیا کرنے والے سادھوؤں کے ساتھ تپسیا کر رہے تھے، ممکن ہے یہ سادھو جین ہوں اور ان کی صحبت اور تعلیم کا اثر بودھ پر پڑا ہو۔

جین دھرم کے فرقے

بودھ دھرم کی طرح جین دھرم کے دو خاص فرقے ہیں:

(۱) دگمبر (۲) سویتامبر

دگمبر سادھو برہنہ رہتے ہیں۔ سویتامبر سفید یا زرد کپڑے پہنتے ہیں ان دونوں فرقوں کے عقائد میں زیادہ اختلاف نہیں ہے۔ دگمبر لوگ عورتوں کی نجات کے قائل نہیں، سویتامبر قائل ہیں۔ دگمبر تیرتھنکروں کی پوجا تو کرتے ہیں پر سویتامبروں کی طرح پھول، دھوپ اور زیورات سے نہیں۔ ان کا قول ہے تیرتھنکر علائق سے آزاد تھے، اور اس طرح ان کی پرستش کرنا بہ منزلہ گناہ ہے۔ یہ تقسیم کب ہوئی اس کے متعلق تحقیق کچھ نہیں کیا جاسکتا۔

جین دھرم کیوں مقبول نہیں ہوا؟

جین دھرم کی ابتدا بودھ سے پہلے ہوئی پر اس کی اشاعت اتنی زیادہ نہ ہوئی۔

---

[1] ماخوذ از آرٹ لائس آف جینوم مصنفہ جگ مندر لال جینی، ص:۷۔۶۶

اس کے کئی وجوہ ہیں۔ بودھ دھرم کے اصول آغاز میں ہی پراکت زبان میں لکھے گئے پر جین دھرم کے اصول بہت عرصہ تک سینہ بہ سینہ محفوظ رہے۔ ایسا مانا جاتا ہے کہ پانچویں سنہ عیسوی میں دیوردھی گن چھما شرمن نے ولبھی کے مذہبی جلسہ میں انھیں قلم بند کرایا۔ بودھ بھکشوؤں کی زندگی جین سادھوؤں کی زندگی سے زیادہ سادہ سہل اور آزاد تھی، اس سے بھی لوگوں کا میلان بودھ دھرم کی طرف زیادہ ہوتا تھا، اس کے علاوہ جین دھرم کو وہ شاہی حمایت نہ ملی جو اشوک اور کنشک وغیرہ راجاؤں نے بودھ دھرم کی صرف کلنگ کے راجہ کھارویل نے جو سنہ عیسوی کی دوسری صدی کے قریب ہوا تھا جین دھرم کو قبول کرکے اس کی کچھ اعانت کی تھی، انھیں وجوہ سے جین دھرم کی ترقی نہ ہوسکی۔[1]

جین دھرم کا عروج اور زوال

جس زمانہ کا ہم ذکر کر رہے ہیں اس وقت جین دھرم کا رواج آندھرا، تامل، کرناٹک، راجپوتانہ، گجرات، مالوہ اور بہار اور اڑیسہ کے کچھ اضلاع میں تھا۔ جین دھرم نے دکھن ہی میں زیادہ فروغ پایا۔ وہاں جین لوگ سنسکرت زبان کے الفاظ بہت استعمال کرتے تھے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دکھن کی تامل وغیرہ زبانوں میں سنسکرت کے کتنے ہی لفظ شامل ہوگئے۔ جینیوں نے وہاں مدرسے بھی کھولے، آج بھی وہاں بچوں کو حروف تہجی سکھاتے وقت پہلا کلمہ "اوم نمہ سدھم" پڑھایا جاتا ہے جو جینیوں کا طریقہ سلام ہے۔ دکھن میں کئی راجاؤں نے جین دھرم کے ساتھ رفاقت کی۔ تامل میں پانڈیہ اور چول راجاؤں نے جین گروؤں کو دان دئے اور ان کے لیے مدورا کے پاس مٹھ اور مندر بنوائے۔ رفتہ رفتہ جینیوں میں بھی مورتی پوجا کا زور بڑھا اور تیرتھنکروں کی مورتیں بننے لگیں۔ زمانہ زیر بحث میں اس دھرم کا انحطاط شروع ہوگیا تھا مگر شیومت کے مبلغوں نے دکھن میں بھی جین دھرم کو آرام نہ لینے دیا۔ چول راجاؤں نے جو بعد کو شیو کے پیرو ہوگئے تھے جین دھرم کو وہاں سے نکالنے کے لیے بہت زور مارا۔ مدورا کے جین مندر میں ایک راجہ نے بہت سے شیو سادھوؤں کی مورتیں رکھوادیں۔ کرناٹک

---

[1] ہسٹری آف میڈیول انڈیا مصنفہ سی وی ویدیہ۔ جلد:۳، ص:۴۰۵ و ۴۰۶

میں پہلے چالوکیوں نے جین دھرم کی دستگیری کی تھی مگر زمانہ مابعد میں ان راجاؤں کے ورثا نے شیو دھرم قبول کرکے جین دھرم کو زک پہنچانے کی پرزور کوشش کی (سن ۱۰۰۰ـ ۱۲۰۰ء) ۔ جین مورتیں اٹھا کر پورانک دیوتاؤں کی مورتیں رکھوا دی گئیں۔ تنگ بھدرا سے پرے کے کرناٹک دیس میں گنگ خاندان کے راجہ جین تھے۔ گیارہویں صدی کے آغاز میں چول راجاؤں نے گنگ خاندان کے راجہ کو شکست دی۔ رفتہ رفتہ ہوئسل راجاؤں نے گنگ راج پر قبضہ کرلیا۔ ہوئسل کے راجے بھی پہلے جین تھے مگر رامانج نے ویشنومت کا پرچار کرکے انھیں ویشنو بنالیا۔ اس طرح تمام دکھن میں جین دھرم کس مپرسی کی حالت میں آ گیا۔ رہی سہی کسر اڑیسہ میں پوری ہوگئی جہاں شیومت کا خوب زور ہو رہا تھا، وہاں کے راجاؤں نے تو جینیوں پر مظالم بھی کئے جن کی تفصیل کی یہاں ضرورت نہیں۔

جس زمانہ میں دکھن میں جین دھرم کی ہوا بگڑی ہوئی تھی مغربی اضلاع میں وہ سرسبز ہو رہا تھا۔ راجپوتانہ مالوہ گجرات میں اس کی بہت ترقی ہوئی، حالانکہ ان مملکتوں کے راجہ بھی شیو تھے۔ جین آچاریہ ہیم چندر ہی اس عروج کا باعث کہا جاسکتا ہے۔ ہیم چندر گجرات میں ایک سویتامبر ویش کے گھر ۱۰۸۴ء میں پیدا ہوا تھا۔ فارغ التحصیل ہونے کے بعد وہ انل واڑے کے جین دارالعلوم کا آچاریہ ہوا۔ وہ سنسکرت اور پراکرت کا جید عالم تھا۔ سنسکرت اور پراکرت کی کتابیں اس کی یادگار ہیں۔ گجرات کے راجہ جے سنگھ اور کمار پال پر اس کا بہت زیادہ اثر تھا۔ کمار پال نے جین دھرم قبول کیا اور گجرات کاٹھیاوار کچھ راجپوتانہ وغیرہ اضلاع میں اس کی خوب اشاعت ہوئی۔[1]

ان صوبوں کو چھوڑ کر ہندوستان میں اور کہیں جین دھرم نے قدم نہیں جمائے، پیچھے سے کہیں کہیں مارواڑی تاجروں نے جین دھرم قبول کرلیا ہے اور جین مندر بنوائیں ہیں مگر جینیوں کی تعداد اب بہت کم رہ گئی ہے۔

برہمن دھرم

ہندوستان میں زمانہ قدیم سے ویدک دھرم رائج تھا۔ ایشور کی پرستش یکیہ کرنا اور

---

[1] ہسٹری آف میڈیول انڈیا مصنفہ سی وی وید۔ جلد:۳، ص:۴۱۱

چار برنوں کی تقسیم وغیرہ اس کے خاص رکن تھے۔ یگیہ میں جانوروں کی قربانیاں بھی ہوتی تھیں۔ ایشور کی پرستش اس کے مختلف ناموں کے اعتبار سے مختلف صورتوں میں ہوتی تھی۔ تقریباً ہندوستان بھر میں یہی مذہب پھیلا ہوا تھا۔ بودھ دھرم کے عروج کے زمانہ میں اس کا زور کچھ کم ہوگیا تھا۔ جین دھرم نے بھی اسے زک پہنچائی مگر ان دونوں دھرموں کے زمانہ عروج میں بھی ہندو دھرم معدوم نہ ہوا تھا، چاہے کمزور ہو گیا ہو۔ جوں ہی بودھ دھرم کا اقتدار کچھ کم ہوا، ہندو دھرم نے بڑی سریع رفتار سے ترقی کرنی شروع کی اور تھوڑے ہی دنوں میں ان دونوں دھرموں پر غالب آ گیا۔ پرانے پودھے میں کرنیلیں نکلنے لگیں۔

برہمن دھرم میں مورتی پوجا کا رواج

بودھ دھرم سے ہندو دھرم کے معتقدوں نے بہت سی باتیں سیکھیں۔ مورتی پوجا کب سے شروع ہوئی یہ نہیں کہا جاسکتا، مگر سب سے پرانی شہادت جو اس مسئلہ کے متعلق دستیاب ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ ۲۰۰ قبل مسیح میں نگری کے کتبہ میں سن کرشن اور باسو دیو کی پوجا کے لیے مندر بنانے کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہ مورتی پوجا کی سب سے پرانی اور مستند شہادت ہے۔ اس سے ثابت ہے کہ یہ رواج اس سے بہت قبل پڑ چکا تھا۔ ہندو دھرم کی جوں جوں ترقی ہونے لگی اس میں جدا جدا آچاریوں نے مذہبی فرقے بھی بنانے شروع کیے۔ سب سے پہلے ہم ویشنو فرقے کا کچھ ذکر کرتے ہیں۔

ویشنو فرقے کا آغاز

بھگود گیتا کے وراٹ روپ کے تذکرہ کو پیش نظر رکھ کر جادووں نے باسو دیو کی بھکتی کی اشاعت کے لیے ان کی پرستش جاری کی جو بھاگوت یا ساتیہ وت فرقے کے نام سے مشہور ہوئیں۔ اس وقت لوگوں میں بڑے یگیوں اور مذہبی مراسم کی کثرت سے نفرت پیدا ہوگئی تھی اس لیے انھوں نے اس بھکتی کے سلسلہ کو بہت پسند کیا۔ بھکتی مارگ کے جاری ہوجانے کے بعد کچھ زمانہ کے بعد وشنو کی مورتیں بھی بننے لگیں۔ اس کی تحقیق اب تک نہیں ہو سکی لیکن نگری کے اس کتبہ میں جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے شنکرشن اور باسو دیو کی پوجا کے لیے مندر بنانے کا ذکر ہے۔ اس سے پہلے کسی مورتی

کا تذکرہ کتبوں میں نہیں ملتا۔ تاہم عیسوی سن کے قبل چوتھی صدی میں میگستھنیز نے متھرا کے شورسینی جادووں کے متعلق لکھا ہے کہ وہ ہیرکلیس (ہری کرشن یا باسو دیو) کی پوجا کرتے تھے۔ پانڑنی نے بھی اپنے سوتروں میں باسو دیو کے نام کا تذکرہ کیا ہے اور اس پر شرح لکھتے ہوئے پتن جلی نے باسو دیو کو معبود کہا ہے۔ قیاس ہوتا ہے کہ پانڑنی کے زمانہ میں (۶۰۰ ق م) بھی باسو دیو کی پوجا جاری ہوچکی تھی۔ اس لیے بھاگوت فرقہ یا مورتی پوجا اس سے بھی قدیم ہوگئی۔[1]

ویشنو دھرم کے اصول اور اس کی اشاعت

پہلے تو اس فرقے نے ویدک دھرم کی قربانیوں کو قائم رکھا لیکن مابعد بودھ دھرم کے زیر اثر اس نے بھی اہنسا دھرم کو فائق مانا۔ اس فرقے کی خاص مذہبی کتاب ''پنچ رائر سنھتا'' ہے۔ یہ لوگ پنج گانہ مراسم پرستش کے پیرو تھے۔ مندروں میں جانا، پوجا کے لوازم جمع کرنا، پوجا، منتروں کا پڑھنا، اور یوگ سے ایشور کا درشن ہونا مانتے تھے۔ پھر ویشنوؤں نے وشنو کے چوبیس اوتاروں کی صورت قائم کی یعنی برہما، نارد، نر نارائن، کپل، دتا تریہ، یکیہ، ریشبھ دیو، پرتھو، متسیہ، کورم، دھنونتری، موہنی، نرسنگھ، وامن، پرشورام، وید ویاس، رام، بلرام، کرشن، بودھ، کلکی، ہنس اور ہے گریو۔ ان میں سے دس اوتار متسیہ، کورم، براہ، نرسنگھ، وامن، پرشورام، رام، کرشن، بودھ اور کلکی، فائق تسلیم کیے گئے۔ بودھ اور ریشبھ کو ہندو اوتاروں میں شامل کرنے سے ظاہر ہے کہ بودھ اور جین دھرم کا اثر ہندو دھرم پر پڑگیا تھا۔ اور اس لیے ان کے بانیوں کو وشنو کے اوتاروں کے پہلو بہ پہلو جگہ دی گئی۔ ممکن ہے کہ چوبیس اوتاروں کی یہ تخلیق بھی بودھوں کے چوبیس بودھ اور جینیوں کے چوبیس تیرتھ نگروں کی تقلید میں کی گئی ہو۔ وشنو کے مندر سنہ ۲۰۰ق۔م سے لے کر زمانہ زیر تنقید تک ہی نہیں، اب تک برابر بن رہے ہیں۔ کتبوں، تانبے کی منقوش تختیوں اور قدیم کتب میں وشنو پوجا کا ذکر ملتا ہے۔ دکھن میں بھاگوت فرقے کا آغاز نویں صدی کے قریب ہوا اور ادھر کے آل وار راجے کرشن کے بھگت تھے۔ یہ امر باعث حیرت ہے کہ باوجودیکہ رام وشنو کے اوتار تھے، پھر بھی

---

[1] سر رام کرشن گوپال بھنڈارکر کی تصنیف ویشنوزم شیوزم اینڈ آدر مائنر رلیجس سسٹمس ص:۸۔۱۰

دسویں صدی تک ان کے مندروں یا مورتوں کا کہیں پتہ نہیں چلتا اور کرشن کی طرح رام کی بھکتی قدیم زمانہ میں رہی ہو، یہ امر حقیقت سے بعید ہے۔ زمانہ مابعد میں رام کی پوجا ہونے لگی اور رام نومی وغیرہ تہوار منائے جانے لگے۔[1]

رامانج آچاریہ کا فرقہ وششٹادویت

شنکر اچارج کے ادویت واد کی تعلیم سے بھکتی مارگ کو گہرا صدمہ پہنچا۔ جب آتما اور برہم ایک ہی ہوں تو بھکتی کی ضرورت ہی کہاں باقی رہی؟ اس لیے رامانج نے بھکتی مارگ کی تقویت کے لیے ادویت واد پر اعتراضات کرنا شروع کیے۔ رامانج سنہ ۱۰۱۶ء میں پیدا ہوئے تھے۔ اس زمانے کے چول راجہ نے جو شیو تھا رامانج کو ویشنو دھرم کا ایسا پرجوش حامی دیکھ کر درپئے آزار ہوا، اس لیے رامانج وہاں سے بھاگ کر دوار سمدر کے جادووں کے پاس پہنچا اور وہاں اپنا کام شروع کیا، پھر میسور کے راجہ وشنو وردھن کو ویشنو بنا کر وہ دکھن میں اپنے دھرم کی تعلیم دینے لگا۔ اس نے لوگوں کو سمجھایا کہ بھکتی مارگ کے لیے گیان یوگ اور کرم یوگ دونوں کی ضرورت ہے۔ یگیہ، برت، تیرتھ جاترا، دان وغیرہ سے نفس کی تہذیب ہوتی ہے۔ گیان یوگ بھکتی کی طرف لے جاتا ہے اور بھکتی سے ایشور کے درشن ہوتے ہیں۔ جیواتما اور جگت دونوں برہم سے جدا ہونے پر بھی فی الواقع جدا نہیں ہیں۔ اصولاً دونوں ایک ہی ہیں، ہاں عملاً ایک دوسرے سے جدا اور خاص اوصاف سے متصف ہیں۔ اس دھرم کے فلسفیانہ اصولوں کی تنقید فلسفہ کے ضمن میں کیا جائے گا۔ رامانج کے اس دھرم کا پرچار دکھن میں زیادہ اور شمال میں کم ہوا۔[2]

مدھو اچاریہ اور ان کا فرقہ

گیارہویں صدی اور اس کے بعد کے ویشنو آچاریوں کا خاص مقصد ادویت واد کو دور کرکے بھکتی مارگ کو تقویت دینا تھا۔ اگرچہ رامانج نے وششٹادویت واد چلاکر شنکر کے ادویت کو مٹا دینے کی کوشش کی پر کامیاب نہ ہوئے۔ وششٹا دویت واد کی دلیلوں

---

[1] سر رام کرشن گوپال بھنڈارکر کی تصنیف ویشنوزم شیوزم اینڈ آدر مائنر ریلجس سسٹمس ص:۳۹۔۴۷

[2] سر رام کرشن گوپال بھنڈارکر کی تصنیف ویشنوزم شیوزم اینڈ آدر مائنر ریلجس سسٹمس ص:۵۱۔۵۷

سے یہ حقیقت واضح نہ ہوسکی کہ عابد و معبود ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ اس لیے مدھو اچاریہ کو اس سے تشفی نہ ہوئی۔ اس نے پرم آتما، آتما، اور پرکرتی، تینوں کو جدا مان کر اپنے نام سے مدھو فرقہ چلایا۔ اس کے فلسفیانہ اصولوں کا تذکرہ آگے چل کر فلسفہ کے ذیل میں آئے گا۔ مدھو اچاریہ کی پیدائش ۱۱۹۷ء میں ہوئی۔ اس نے بھی ویدانت درشن اور اپنشدوں کی تفسیر اپنے مقصد کے اعتبار سے کی۔ کسی مستند کتاب کا سہارا لیے بغیر کامیابی مشکل تھی، اس لیے اس نے رامائن کے ہیرو رام اور سیتا کی پرستش پر زور دیا اور اپنے شاگرد نرہری تیرتھ کو جگن ناتھ پری میں رام اور سیتا کی مورتیں لانے کو بھیجا۔ نرہری تیرتھ کے علاوہ اس کے تین خاص شاگرد اور تھے۔ پدم نابھ تیرتھ، مادھو تیرتھ، اور اکشوبھیہ تیرتھ۔ مدھو فرقے کے پیرو ویراگ، ضبط، توکل (اپنے کو ایشور کے قدموں پر نثار کردینا) خدمت مرشد، مرشد سے تلقین، پرماتما سے بھگتی، بزرگوں سے عقیدت، کمزوروں پر رحم، یگیہ، سنسکار، ہر ایک کام کو ایشور سے منسوب کرنے اور پوجا وغیرہ کے ذریعہ نجات کے قائل ہیں۔ یہ لوگ پیشانی پر دو سفید لکیریں ڈال کر بیچ میں ایک سیاہ خط کھینچتے ہیں اور وسط میں سرخ نقطہ لگاتے ہیں۔ ان کے کپڑوں پر اکثر شنکھ، چکر، گدا، وغیرہ کے نشانات بنے ہوتے ہیں۔ اس فرقے کی تعداد دکھنی کرناٹک میں زیادہ ہے۔ مدھو اچاریہ کے بعد بھی ویشنوؤں میں بلبھ وغیرہ فرقے قائم ہوئے پر وہ زمانہ زیر بحث سے بعد کے ہیں۔

وشنو کی مورتیں

وشنو کی مورتی پہلے چار ہاتھوں والی ہوتی تھیں یا دو ہاتھوں والی یہ تحقیق نہیں کیا جاسکتا کیونکہ پانچویں صدی سے قبل کی کوئی وشنو کی مورتی موجود نہیں ہے۔ بودھ اور سورج کی سب مورتیں دو ہاتھوں والی ہیں۔ اور کڈفس کے ان سکوں پر جو پہلی صدی عیسوی کے ہیں ترسول دھاری شیو کی مورتی بنی ہوئی ہے۔ وہ بھی دو ہاتھوں والی ہی ہے۔ جیسے ہندوؤں نے بودھ کی مورتی کو چتر بھج (چار ہاتھوں والی) بنا دیا اسی طرح ممکن ہے۔ وشنو اور شیو کی مورتوں کو بھی پیچھے سے چتر بھج بنا دیا ہو۔ وشنو کی مورتوں میں نوعیت اور جدت پیدا کرنے کے لیے ۱۴ اور ۲۴ ہاتھوں والی مورتیں بھی بنائی گئیں

اور ان ہاتھوں میں مختلف اسلحے بھی دے دیئے گئے۔ ایسی کچھ مورتیاں دستیاب ہوئی ہیں۔ وشنو کی تین منہ والی مورتیں بھی ملی ہیں جن میں یا تو ملک کے ساتھ وشنو کے تین منہ بنائے گئے ہیں یا بیچ میں وشنو کا تاجدار سر ہے اور دونوں طرف براہ اورنرسنگھ کی مورتیں بنی ہوئی ہیں۔ شاید یہ مورتیں شیو کے تثلیث کی نقل ہوں۔

شیو فرقہ

وشنو کی طرح شیو کی پوجا بھی شروع ہوئی اور ان کے معتقد شیو ہی کو خالق و رازق و مالک ماننے لگے۔ اس فرقہ کی کتابیں ''آگم'' کے نام سے مشہور ہوئیں۔ اس فرقہ کے لوگ شیو کی مختلف الاشکل مورتیں بنانے اور پوجنے لگے۔ عموماً تو یہ ایک چھوٹے سے گول ستون کی صورت کی ہوتی تھی، یا اوپر کا حصہ گول بناکر چاروں طرف چار منہ بنا دیے جاتے تھے۔ اوپر کے گول حصے سے برہمانڈ (کائنات) اور چاروں مونہوں میں سے پورب والے سے سورج، پچھم والے سے وشنو، اتر والے سے برہما اور دکھن والے سے رودر مراد ہوتے تھے۔ کچھ مورتیں ایسی بھی ملی ہیں جن کے چاروں طرف منہ نہیں، ان چاروں دیوتاؤں کی مورتیں بھی بنی ہوئی ہیں۔ ان مورتوں کو دیکھنے سے یہ قیاس ہوتا ہے کہ ان کے بنانے والوں کا منشا یہ تھا کہ کونین کا خالق شیو ہے اور چاروں طرف کے دیوتا اسی کے صفات کی مختلف صورتیں ہیں۔ شیو کی عظیم الجثہ تری مورتی (تثلیث) بھی کہیں کہیں پائی گئی ہے۔ اس کے چھ ہاتھ، تین منہ اور بڑی بڑی جٹاؤں سے مزین تین سر ہوتے ہیں۔ ایک منہ روتا ہوا ہوتا ہے جو شیو کے رودر کہلانے کی دلیل ہے۔ اس کے وسط کے دو ہاتھوں میں ایک میں بجورا، اور دوسرے میں مالا، داہنی طرف کے دو ہاتھوں میں سے ایک میں سانپ اور دوسرے میں پیالہ، بائیں طرف کے دو ہاتھوں میں سے ایک میں پتلی سی چھتری اور دوسرے میں ڈھال یا آئینہ کی شکل کی کوئی گول چیز ہوتی ہے۔ تثلیث چبوترے کے اوپر دیوار سے ملی ہوتی ہے اور اس میں صرف جسم کا بالائی حصہ ہوتا ہے۔ اس کے مقابل زمین پر اکثر شیو لنگ ہوتا ہے۔ ایسی تری مورتیاں بمبئی سے چھ میل دور ایلیفنٹا، چتوڑ کے قلعے، سروہی راج وغیرہ کئی مقامات میں دیکھنے میں آئی ہیں جن میں سب سے پرانی ایلیفنٹا والی

ہے۔ شیو کے رقص کرنے کی مورتیں بھی دھات یا پتھر کی کئی جگہ ملی ہیں۔

شیو فرقہ کی مختلف شاخیں اور ان کے اصول

شیو فرقہ عام طور سے پاشوپت فرقہ کہلاتا تھا بعد ازاں اس میں لکولیش فرقہ کا اضافہ ہوا، جس کے آغاز کے متعلق ۹۷۱ء کے ایک کتبے میں یہ روایت لکھی ہے کہ پہلے بھڑوچ میں وشنو نے بھریگومنی کو شاپ دیا، بھریگومنی نے شیو کی پرستش کرکے انھیں خوش کیا۔ شیو ہاتھ میں ایک ڈنڈا لیے ہوئے نمودار ہوئے۔ لکٹ ڈنڈے کو کہتے ہیں، اسی لیے وہ لکوئیش (لکولیش یا نکولیش) کہلایا اور جس جگہ وہ اوتار ہوا وہ کایا و تار (ریاست برودا میں کاروان) کہلایا اور وہ مقام لکوئیش فرقہ کا متبرک مقام سمجھا گیا۔ لکولیش کی کئی مورتیں راجپوتانہ، گجرات، کاٹھیاوار، دکھن (میسور تک) بنگال اور اڑیسہ میں پائی جاتی ہیں، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ فرقہ سارے بھارت میں پھیل چکا تھا۔ اس مورتی کے سر پر اکثر جین مورتیوں کی طرح لمبے بال ہوتے ہیں۔ ہاتھ دو ہوتے ہیں، دائیں ہاتھ میں بیجورااور بائیں ہاتھ میں ڈنڈا ہوتا ہے۔ اس کی نشست پدماسن ہوتی ہے۔

لکولیش کے چاروں شاگردوں کو شک، گرگ، متر اور کورش کے نام لنگ پران میں ملتے ہیں (۱۴۔ ۱۳۱) جن کے نام سے شیوؤں کے چار ضمنی فرقے نکلے۔آج لکولیش فرقہ کے پیروؤں کا کہیں نشان بھی نہیں، یہاں تک کہ لوگ لکولیش کے نام سے بھی مانوس نہیں۔ شیو فرقہ کے لوگ مہادیو کو عالم کا خالق، رزاق اور ہلاک کرنے والا سمجھتے ہیں۔ یوگ ابھیاس اور راکھ ملنے کو وہ لوگ ضروری سمجھتے ہیں اور موکش (نجات) کے قائل ہیں۔ اس فرقہ کی پرستش کے چھ ارکان ہیں، ہنسنا، گانا، ناچنا، بیل کی طرح باں باں کرنا، زمین دوز ہوکر نمسکار کرنا اور جپ کرنا، اسی طرح کی اور بھی کتنی ہی رسمیں یہ لوگ ادا کرتے ہیں۔ شیو فرقہ والوں کا عقیدہ ہے کہ ہر ایک شخص اپنے کرموں کے مطابق پھل بھوگتا ہے۔ جیو قدیم ہے، جب وہ مایا کے پھندے سے چھوٹ جاتا ہے تو وہ بھی شیو ہو جاتا ہے پر مہاشیو کی طرح مختار کل نہیں ہوتا۔ یہ لوگ جپ اور یوگ سادھن وغیرہ کو بہت اہم سمجھتے ہیں۔ شیوؤں کے دو دیگر فرقوں کے نام کاپالک اور کالا مکھ ہیں۔ یہ لوگ شیو کے بھیرو اور دردر روپ کی پوجا کرتے ہیں۔ ان میں کوئی خاص

فرق نہیں ہے۔ ان کے چھ نشانات ہیں۔ مالا، زیور، کنڈل، رتن، راکھ اور جنیو، ان کا عقیدہ ہے کہ ان سادھوؤں کے ذریعہ انسان موکش حاصل کرتا ہے۔ اس فرقے کے لوگ آدمی کی کھوپڑی میں کھاتے ہیں۔ شمشان کی راکھ جسم پر ملتے اور اسے کھاتے بھی ہیں۔ ایک ڈنڈا اور شراب کا پیالہ اپنے پاس رکھتے ہیں۔ ان باتوں کو وہ لوگ دنیا اور عقبیٰ، دونوں ہی مقاصد پورے کرنے کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ شنکر دگ بجے میں مادھو نے ایک کاپالک سے ملنے کا ذکر کیا ہے۔ بان نے ہرش چرت میں بھی ایک خوفناک کاپالک سادھو کا حال لکھا ہے۔ بھوبھوتی نے اپنے ناٹک مالتی مادھو میں ایک کپال کنڈلا نامی عورت کا ذکر کیا ہے جو کھوپڑیوں کی مالا پہنے ہوئے تھی۔ ان دونوں فرقوں کے سادھوؤں کی زندگی نہایت خوفناک اور قابل نفرت ہوتی تھی۔ اس فرقہ میں صرف سادھو ہی ہوتے تھے عوام نہیں۔ اب تو ایسے سادھو بھی شاید ہی پائے جاتے ہیں۔

کشمیر میں بھی شیو دھرم کا پرچار تھا، مگر اپنے خالص صورت میں وسوگپت نے اس فرقہ کی خاص کتاب اسپند شاستر لکھا جس کی تفسیر اس کے تلمیذ کلٹ نے کی۔ کلٹ اونتی ورما (۸۵۴ء) کا معاصر تھا۔ اس تفسیر کا نام ''اسپندر کارکا'' ہے۔ ان کا خاص عقیدہ یہ تھا کہ پرماتما انسانوں کے کرم پھل کا محتاج نہیں بلکہ اپنی مرضی سے بغیر مادے کی مدد کے دنیا کو پیدا کرتا ہے۔

کشمیر میں سومانند نے دسویں صدی میں شیو فرقے کی ایک جدید شاخ قائم کی۔ اس نے ''شیو درشٹی'' نام کی ایک کتاب بھی لکھی۔ مگر اس میں اور اصل شیو دھرم میں زیادہ فرق نہیں ہے۔

جس زمانہ میں ویشنو دھرم اہنسا کی تلقین کرتا ہوا اپنی نئی صورت میں آندھرا اور تامل میں اور شیو فرقے کی مخالفت میں مشرقی اضلاع میں پھیل رہا تھا، اسی زمانہ میں کرناٹک میں ایک نئے شیو فرقے کا ظہور ہوا۔ کناڑی بھاشا کے 'بسو پران' سے ظاہر ہوتا ہے کہ کلچوری راجہ بجل کے زمانہ میں (عیسویں بارہویں صدی) بسو نام کے برہمن نے جین دھرم کو مٹانے کے ارادہ سے ''لنگایت'' مت چلایا۔ اس کے اوصاف دیکھ کر بجل نے اسے اپنا مشیر بنا لیا۔ اور جنگموں (لنگایت فرقے کے دھرم اپدیشکوں) پر زر کثیر خرچ کرنے لگا۔ ڈاکٹر فلیٹ کی رائے ہے کہ اس فرقہ کا بانی ایکانت نام کا کوئی

شخص تھا۔ بسو تو صرف اس کا ایڈیٹنگ تھا۔ یہ لوگ جینیوں کے دشمن تھے اور ان کی مورتیں پھکوا دیتے تھے۔ اس فرقہ میں بھی اہنسا کو فوقیت کا درجہ دیا گیا تھا۔ اس میں ہندو معاشرت کے خاص رکن تفریق برن کو شامل نہیں کیا گیا تھا اور نہ سنیاس یا تپ کو ہی فضیلت دی گئی تھی۔ بسو کا قول تھا کہ ہر فرد کو چاہیے وہ سادھو ہی کیوں نہ ہو۔ اپنی محنت سے کسب معاش کرنا چاہیے۔ بھگتی اس فرقہ کی نمایاں بات تھی۔ لنگ کی علامت اس فرقہ کا خاص نشان ہے۔ اس فرقہ کے لوگ اپنے گلے میں شیو لنگ لٹکائے رہتے ہیں، جو چاندی کی ڈبیا میں رہتا ہے کیونکہ ان کا عقیدہ ہے کہ شیو نے اپنی روح کو لنگ اور جسم دو حصوں میں تقسیم کردیا تھا۔ وششٹادویت سے یہ فرقہ کچھ کچھ ملتا ہے۔ مگر ویدک مت سے اکثر امور میں مختلف ہے۔ جنیو سنسکار کی جگہ وہاں دیکشا سنسکار ہوتا ہے۔ گایتری منتر کی جگہ وہ لوگ 'اوم نمہ شیوایہ' کہتے اور جنیو کی جگہ گلے میں شیو لنگ لٹکاتے ہیں۔[1]

دکھن میں شیو فرقہ کی پرچار

تامل صوبہ میں شیو فرقہ نے بہت زور پکڑا۔ یہ لوگ جینیوں اور بودھوں کے دشمن تھے۔ ان کی مذہبی تصانیف کے گیارہ مجموعے ہیں جو مختلف اوقات پر لکھی گئیں۔ سب سے معزز مصنف 'تیروناں سمبندھ' تھا جس کی مورتی تامل دیس میں شیو کے مندروں، میں پوجا کے لیے رکھی جاتی ہے۔ تامل شعرا اور فلسفی اسی کے نام سے اپنی تصانیف کا آغاز کرتے ہیں۔ کانجی پور کے شیو مندر کے کتبہ سے چھٹی صدی میں شیو دھرم کے دکھن میں رائج ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ پلو خاندان کے راجہ راج سنگھ نے جو غالبًا ۵۵۰ء میں ہوا۔ راج سنگھیشور کا مندر بنوایا۔ یہ مسلم ہے کہ ان کے فلسفیانہ اصول اونچے درجہ کے تھے کیونکہ اس کتبہ میں راج سنگھ کے شیو دھرم کے اصولوں میں ماہر ہونے کا ذکر کیا گیا ہے، لیکن وہ اصول کیا تھے یہ اب تک معلوم نہیں ہوسکا۔

برہما کی مورتی

برہما دنیا کا خالق، یگیوں کا بانی اور وشنو کا اوتار مانا جاتا ہے۔ برہما کی مورتی

---

[1] سر رام کرشن گوپال بھنڈارکر کی تصنیف ویشنوزم شیوزم اینڈ ادر مائنر ریلجس سسٹمس ص: ۱۱۵۔۱۴۲

چار مونہوں والی ہوتی ہے، مگر جو مورتی دیوار سے ملی ہوتی ہے اس کے تین ہی منہ رہتے ہیں اور جس مورتی کے چاروں طرف طواف کیا جاتا ہے۔ اس کے چاروں منہ دکھائے جاتے ہیں۔ ایسی چوکھی مورتیں بہت کم ہیں۔ برہما کے کئی مندر اب تک قائم ہیں جن میں پوجا بھی ہوتی ہے۔ برہما کے ایک ہاتھ میں' سرووٗ ہوتا ہے جو یگیہ کرانے کی علامت ہے۔ شیو اور پاربتی کے مشترک مورتیوں میں جو کئی جگہ ملی ہیں برہما پروہت بتایا گیا ہے۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ جیسے شیو اور وشنو کے فرقے ملتے ہیں، ویسے برہما کے پیروں کے فرقے نہیں ملتے۔ مورتی کے تخیل میں برہما، وشنو اور شیو تینوں ایک ہی پرماتما کی مختلف صورتیں مانی گئی ہیں۔ برہما کی کئی مورتیں ایسی ملی ہیں جن کے ایک کنارے وشنو اور دوسرے پر شیو کی چھوٹی چھوٹی مورتیں ہیں۔ اسی طرح وشنو کی مورتیوں پر شیو اور برہما کی مورتی ہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تینوں دیوتا ایک ہی پرماتما کی مختلف صورتیں ہیں۔ بھکتوں نے اپنی عقیدت کے اعتبار سے الگ الگ فرقے قائم کردیے۔ بعد کو ان تینوں دیوتاؤں کی متاہل مورتی بھی بننے لگیں۔ شیو اور پاربتی کی محض مورتوں میں تو آدھا جسم شیو کا ہے اور آدھا پاربتی کا۔ ایسی ہی تینوں کی مجموعی مورتیں بھی ملتی ہیں۔ شیو اور وشنو کی مشترک مورتی کو ہر ہر اور تینوں کی مشترک مورتی کو ''ہری ہر پتامہ'' کہتے ہیں۔

تینوں دیوتاؤں کی پوجا

برہما، وشنو اور مہیش ہی تین خاص دیوتا مانے جاتے تھے۔ اٹھارھویں پران انھیں تینوں دیوتاؤں سے متعلق ہیں۔ وشنو، نارد، بھاگوت، گرز، پدم اور براہ پران وشنو سے۔ متسیہ، کورم، لنگ، بایو، اسکند اور اگنی پران شیو سے۔ اور برہمانڈ، برھم دیورت، مارکنڈیہ، بھوشیہ وامن اور برہم پران برہم سے تعلق رکھتے ہیں۔

شکتی پوجا

پرماتما کے صرف مختلف ناموں ہی کو دیوتا مان کر ان کی علٰحدہ علٰحدہ پرستش نہیں شروع ہوئی۔ بلکہ ایشور کی مختلف شکتیوں اور دیوتاؤں کی بیویوں کی ایجاد کی گئی اور ان کی بھی پوجا ہونے لگی۔ قدیم ادبیات کے مطالعہ سے ایسی کتنی ہی دیویوں کے نام ملتے

ہیں۔ براہمی، ماہیشوری، کوماری، ویشنوی، باراہی، نارسنگھی اور ایندری، ان سات شکتیوں کو ماتر کا کہتے ہیں۔ کچھ خوفناک اور غضب ناک شکتیوں کی بھی ایجاد کی گئی۔ ان میں سے کچھ کے نام یہ ہیں: کالی، کرالی، کاپالی، چامنڈا اور چنڈی۔ ان کا تعلق کاپالکوں اور کالا مکھوں سے ہے۔ کچھ ایسی شکتیوں کی بھی ایجاد ہوئی جو نفس پروری کی طرف لے جانے والی ہیں۔ اس قسم کی دیویوں کے نام یہ ہیں: آنند بھیروی، تری پور سندری، اور للتا وغیرہ۔ ان کے معتقدوں کے خیال کے مطاق شیو اور تری پور سندری کی مقاربت سے دنیا کا وجود ہوا۔ ناگری رسم الخط کے پہلے حرف अ سے شیو اور آخری حرف ह سے تری پورسندری مراد ہیں۔ اس طرح دونوں حرفوں کی ترکیب अह خط نفس کا اشارہ کرتی ہے۔[1]

کول مت

بھیروی چکر کے پیروؤں کو شاکت کہتے ہیں۔ شاکتوں کی پرستش کا طریقہ نرالا ہے۔ اس میں عورت کے پوشیدہ عضو کی تصویر کی پوجا ہوتی ہے۔ شاکتوں کے دو فرقے ہیں، کولک اور سمئن۔ کولکوں کی بھی دو قسمیں ہیں۔ پرانے کولک تو عورت کے عضو باطن کی تصویر کی اور نئے کولک اصلی عضو باطن کی پرستش کرتے ہیں۔ پوجا کے وقت یہ لوگ گوشت، مچھلی، شراب، وغیرہ بھی کھاتے پیتے ہیں۔ سمئن فرقہ والے ان مکروہات سے اجتناب کرتے ہیں۔ کچھ برہمن بھی کولکوں کے اصول کو تسلیم کرتے تھے۔ اس بھیروی چکر کے موقع پر ذات پات کی تفریق نہیں مانی جاتی۔ نویں صدی کے اواخر میں راج شیکھر نام کے شاعر نے اپنی کرپور منجری نام کی تصنیف میں بھیروانند کے منہ سے کول مت کا تذکرہ ان الفاظ میں کرایا ہے:

> (ترجمہ) ہم منتر تنتر وغیرہ کچھ بھی نہیں جانتے۔ نہ گرو کرپا سے
> ہمیں کوئی گیان حاصل ہے۔ ہم لوگ شراب خوری اور زنا کرتے
> ہیں اور اسی پرستش کے وسیلہ سے نجات حاصل کرتے ہیں۔
> فاحشہ عورتوں کی تلقین کرکے ہم ان سے شادی کرلیتے ہیں۔ ہم

---

[1] سر رام کرشن گوپال بھنڈار کر کی تصنیف ویشنوزم شیوزم اینڈ مائنر ریلجس سسٹمس ص:۱۴۲۔۱۴۶

لوگ شراب پیتے اور گوشت کھاتے ہیں۔ بھکشا سے ملا ہوا اناج
ہی ہماری معاش ہے اور مرگ چھالا ہی ہمارا پلنگ ہے۔ ایسا کول
دھرم کسے پسند نہ آئے گا؟

گنیش پوجا

ان سب دیویوں کے علاوہ گنیش پوجا ہمارے زمانہ زیر بحث سے پہلے ہی شروع ہوچکی تھی۔ گنیش یا ونایک رودر کے جنات کا سرغنہ تھا۔ یاگیہ ولکیہ سمرتی میں گنیش اور اس کی ماں امبیکا کی پوجا کا تذکرہ ملتا ہے۔ مگر نہ تو چوتھی صدی سے پہلے کی گنیش کی کوئی مورتی ملی اور نہ اس زمانہ کے کتبوں میں ہی اس کا کچھ اشارہ ہے۔ ایلورا کے غاروں میں اور دیوتاؤں کے ساتھ گنیش کی مورتی بھی بنی ہوئی ہے۔ ۸۶۲ء کے گھٹیالا کے ستون میں سری گنیش کی چار مورتیں بنی ہوئی ہیں۔ گنیش کے منہ کی جگہ سونڈ کی ایجاد نہ جانے کب سے ہوئی۔ ایلورا اور گھٹیالے کی مورتوں میں سونڈ بنی ہوئی ہے۔ مالتی مادھو ناٹک میں بھی گنیش کی سونڈ کا ذکر ہے۔ گنیش کے پیروؤں کی بھی کئی شاخیں ہوگئیں۔ دیگر دیوتاؤں کی طرح آج بھی گنیش کی پوجا ہوتی ہے۔[1] مہاراشٹر میں گنیش یا گنپتی کی پوجا بڑی دھوم دھام سے ہوتی ہے۔

اسکند پوجا

اسکند یا کارتکیہ کی پوجا بھی زمانہ قدیم میں ہوتی تھی۔ اسکند کو شیو کا بیٹا کہتے ہیں۔ رامائن میں اسے گنگا کا بیٹا کہا گیا ہے۔ اس کے متعلق اور بھی کئی روایتیں مشہور ہیں۔ اسکند دیوتاؤں کا سپہ سالار ہے۔ پتنجلی نے مہابھاشیہ میں شیو اور اسکند کی مورتیوں کا ذکر کیا ہے۔ کنشک کے سکوں پر اسکند، مہاسین، آدی کمار کے نام ملتے ہیں۔ ۴۰۴ء میں دھرو شرما نے بلسد میں سوامی مہا سین کے مندر میں سائبان بنوائی تھی۔ ہیمادری کے ورت کھنڈ میں اسکند کی پوجا کا حال لکھا ہے۔ یہ پوجا آج تک جاری ہے۔

سورج پوجا

ہمارے زمانہ معینہ میں ان دیویوں کی پوجا کے علاوہ سورج پوجا کا بہت رواج تھا۔

---

[1] سر رام کرشن گوپال بھنڈارکر کی تصنیف ویشنوزم شیوزم اینڈ مائنر ریلجس سسٹمس ص:۱۴۷۔۱۵۰

سورج ایشور کا ہی روپ مانا جاتا تھا۔ رگ وید میں سورج کی پرستش کا اکثر مقامات پر ذکر ہے۔ برہمنوں اور گریہیہ سوتروں میں اس کا اعادہ کیا گیا ہے۔ دیوتاؤں میں سورج کا درجہ بہت ممتاز تھا۔ بہت سے مراسم میں بھی اس کی پوجا ہوتی تھی۔ اس کی پوجا دن کے مختلف اوقات میں ، خالق، رازق اور جابر وغیرہ حیثیتوں سے کی جاتی تھی۔ سورج کی مورتیوں کی پوجا ہندوستان میں کب سے رائج ہوئی یہ کہنا مشکل ہے۔ براہمنوں نے لکھا ہے کہ سورج پوجا مگ قوم کے لوگوں نے رائج کی۔ سورج کی مورتی دو ہاتھوں والی ہوتی ہے۔ دونوں ہاتھوں میں کمل، سر پر تاج، سینہ پر زرہ، اور پیروں میں گھٹنے سے کچھ نیچے تک لمبے بوٹ ہوتے ہیں۔ ہندوؤں کی پوجی جانے والی مورتیوں میں صرف سورج ہی کی مورتی ہے جس کے پیروں میں لمبے بوٹ ہوتے ہیں۔ ممکن ہے سورج کی مورتی اول خطہ سرد ایران سے آئی ہو جہاں بوٹ کا رواج تھا۔ بھوشیہ پران میں لکھا ہے کہ سورج کے پیر کھلے نہ ہونے چاہئیں۔ اسی پران میں ایک کتھا ہے کہ راجہ سانب نے جو کرشن اور جامونتی کا فرزند تھا سورج کی بھکتی سے ایک بیماری سے صحت پانے کے بعد سورج کی مورتی قائم کرنی چاہی۔ مگر برہمنوں نے اس بنا پر اسے منظور نہیں کیا کہ دیوتاؤں کی پوجا سے جو چیز حاصل ہوتی ہے اس سے برہم کریا نہیں ہوسکتی۔ اس لیے راجہ نے ایران کے جنوبی مشرقی حصہ سے مگ قوم کے برہمنوں کو بلوایا۔ یہ لوگ اپنی پیدائش برہمن کنیا اور سورج سے مانتے تھے اور سورج کی پوجا کرتے ہیں۔ البیرونی لکھتا ہے، ہندوستان کے تمام سورج مندروں کے پجاری ایرانی مگ ہوتے ہیں راجپوتانہ میں ان لوگوں کو سیوک اور بھوجک کہتے ہیں۔ سورج کے ہزاروں مندر بنے اور اب تک سیکڑوں قائم ہیں۔ ان میں سب سے بڑا اور شاندار وہ سنگ مرمر کا مندر ہے جو سروہی ریاست کے برمان نامی موضع میں موجود ہے۔ یہ پرانا مندر ہے اور اس کے ستونوں پر نویں اور دسویں صدی کی عبارت منقوش ہے جس میں ان عطیات کا ذکر ہے جو اسے ملے ہیں۔ جیسے شیو مندر میں بیل اور وشنو مندر میں گروڑ ان کے باہن (سواری) ہوتے ہیں، اسی طرح سورج مندر میں سورج کے سامنے چوکور کھمبے کے اوپر ایک کیلی پر ایک کمل کی شکل کا پہیہ ہوتا ہے۔ یہی سورج کی سواری ہے۔ ایسے چکر آج بھی کئی مندروں میں موجود ہیں۔ سورج کے رتھ کو سات گھوڑے

کھینچتے ہیں۔ اسی لیے سورج کو سپتاشو (سات گھوڑوں کا سوار) کہتے ہیں۔ کئی مورتوں میں سورج کے نیچے سات گھوڑے بھی بنے ہوئے ہیں۔ ایک سورج مندر کے باہر کی طرف سات گھوڑوں والے سورج کی کچھ ایسی مورتیں بھی ہم نے دیکھی ہیں جن کے نیچے کا حصہ بوٹ پہنے ہوئے سورج کا ایک اور اوپر کا برہما، وشنو اور شیو کا ہے۔ پاٹن (جھالرا پاٹن ریاست) کے پدم ناتھ نامی وشنو مندر کے پیچھے کے طاق میں ایسی ایک مورتی ہے جس میں برہما، وشنو اور شیو تینوں ملے ہوئے ہیں۔ یہ ان کے مختلف اسلحوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ مندر غالباً دسویں صدی کا بنا ہوا ہے۔

سورج کے موجودہ مندروں میں سب سے پرانا مندر سور کا سورج مند ہے۔ یہ ۷۴۳ء میں بنا تھا، جیسا اس کے ایک کتبہ سے ثابت ہوتا ہے۔ ملتان کے سورج مندر کا ذکر ہیون سانگ نے کیا ہے۔ عرب سیاح البیرونی نے بھی اس مندر کو گیارہویں صدی میں دیکھا تھا۔ ہرش کے ایک تامب پتر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے بزرگ راج وردھن، آدتیہ وردھن اور پربھاکر وردھن، سورج کے سچے معتقدوں میں تھے۔ سورج کے بیٹے ریونت کی بھی گھوڑے پر بیٹھی ہوئی مورتیاں ملتی ہیں۔ وہ گھوڑوں کا داروغہ دیوتا مانا جاتا ہے۔ اس کے پیروں میں بھی لمبے بوٹ ہوتے ہیں۔[1]

دوسرے دیوتاؤں کی مورتیاں

اسی طرح آٹھ دگپالیں اندر، اگنی، یم، نیرت، برن، مرت، کبیر اور ایش (شیو) کی بھی مورتی تھیں۔ یہ آٹھ سمتوں کے نام ہیں۔ یہ مورتی مندروں میں پوجی جاتی تھیں اور کئی مندروں پر اپنی اپنی سمتوں کی ترتیب سے لگی ہوئی بھی پائی جاتی ہیں۔ آٹھ دگپالوں کی ایجاد بھی بہت قدیم ہے۔ پتنجلی نے اپنے مہا بھاشیہ میں دھن پتی (کبیر) کے مندر میں مردنگ، سنکھ اور بنسی بجنے کا ذکر کیا ہے۔[2]

ہندوؤں میں جب مورتوں کی ایجاد کی رو آگئی تب دیوتاؤں کی مورتیں تو کیا، گرہ، نچھتر، صبح، دوپہر، شام، وغیرہ اوقات مختلفہ، ہتھیاروں، کلی وغیرہ یوگوں تک کی مورتیں

---

[1] سر رام کرشن گوپال جنڈارکر کی تصنیف متذکرہ بالا، ص:۱۵۱۔۱۵۵

[2] پانینی سوتر ۲۔۲۔ ۳۴ پر پتنجلی کا بھاشیہ

بنا ڈالی گئیں۔ زمانہ بعد میں مختلف دیوتاؤں کے پیروؤں میں جنگ و جدل کا سلسلہ بھی بند ہوگیا۔ رقابت بھی جاتی رہی، تانب پتر وغیرہ کی شہادتوں سے پایا جاتا ہے کہ ایک راجہ سچا پکا ویشنو تھا تو اس کے لڑکے پکے ماہیشوری یا بھگوتی کے پیرو ہوتے تھے۔ آخر میں ہندوؤں کے پانچ خاص پوجے جانے والے دیوتا رہ گئے۔ سورج، وشنو، دیوی، رودر، اور شیو۔ان پانچ دیوتاؤں کی مشترک مورتی پنچائتن کہلاتی ہیں۔ ایسے پنچائتن مندروں میں بھی ملتے ہیں اور گھروں میں بھی ان کی پوجا ہوتی ہے۔ جس دیوتا کامندر ہوتا ہے اس کی مورتی وسط میں باقی چاروں کی مورتی چاروں کونوں پر ہوتی ہے۔

ہندو دھرم کے عام ارکان

ہندو دھرم کے ان سلسلوں کا ذکر کرنے کے بعد اس کے چند عام ارکان پر بحث کرنی بھی ضروری ہے۔ ہندوؤں کی مستند مذہبی کتاب وید ہے۔ ہمارے زمانہ متعینہ میں بھی وید پڑھے جاتے تھے۔ پر زیادہ رواج نہ تھا۔ البیرونی لکھتا ہے:

> '' برہمن لوگ ویدوں کا مطلب سمجھے بغیر بھی منتروں کو حفظ کر لیتے ہیں اور بہت تھوڑے برہمن ان کا مطلب سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔
> برہمن لوگ چھتریوں کو وید پڑھاتے ہیں، ویشوں اور شودروں کو نہیں۔''

ویشوں نے بودھ ہوکر اکثر وید کا مطالعہ کرنا چھوڑ دیا تھا۔ تب سے ان کا تعلق ویدوں سے ٹوٹ گیا۔ البیرونی نے لکھا ہے کہ وید لکھے نہیں جاتے تھے، یاد کیے جاتے تھے۔ اس رواج سے بہت سا ویدک لٹریچر غارت ہوگیا۔[1] ویدوں کی جگہ پرانوں کا رواج زور پکڑتا گیا اور پورانک رسموں کی پابندی بڑھتی گئی۔ سرادھ اور ترپن کی رسم عام ہوگئی۔ یگیوں کا رواج کم ہوگیا تھا اور پورانک دیوتاؤں کی پوجا بڑھ گئی تھی، جس کا ذکر پیشتر کیا جاچکا ہے۔ البیرونی نے بھی کئی مندروں کی مورتوں کا ذکر کیا ہے۔

مندروں کے ساتھ مٹھوں کی داغ بیل بھی ڈالی جاچکی تھی۔ اس معاملہ میں ہندوؤں نے بودھوں کی نقل کی۔ سبھی فرقوں کے سادھو ان مٹھوں میں رہتے تھے۔ کئی کتبوں میں مندروں کے ساتھ مٹھوں، باغوں اور تقریر گاہوں کا بھی حوالہ ملتا ہے۔ بہت

---

[1] رگ وید کی ہسٹری آف میڈیویل انڈیا، جلد:۳، ص:۴۳۴ و ۴۳۵

سے مراسم کا ذکر یاگیہ ولکیہ اسمرتی اور اس کی متاکشرا تفسیر میں ملتا ہے۔ بودھوں کی رتھ جاترا کی تقلید بھی ہندوؤں نے کی۔ ان تغیرات کا لازمی نتیجہ تھا کہ مذہبی تصانیف میں بھی تغیر ہو۔ اس دور میں کئی نئی اسمرتیاں بنیں، جن میں معاصرانہ ریت رسم کا ذکر ہے۔ پرانوں کا چولا بھی بدلا اور ان میں جینیوں اور بودھوں کی بہت سی باتیں بڑھا دی گئیں۔ برتوں کا رواج بھی عام ہوگیا۔ کئی دیوتاؤں کے نام سے خاص خاص برت کیے جاتے تھے ۔ برت اور روزہ داری کا رواج ہندوؤں نے بودھوں اور جینیوں سے لیا۔ ایکادشی، جنم اسٹمی، دیوشینی، درگا اشٹمی، رشی پنچمی، دیو پربودھنی، گوری تیجا، بسنت پنچمی، اکشے تیجا، وغیرہ تہواروں پر برت رکھنے کا ذکر البیرونی نے کیا ہے۔ یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ رام نومی کا ذکر اس نے نہیں کیا۔ غالباً اس زمانہ میں پنجاب میں رام نومی کا رواج نہ تھا۔ اسی طرح البیرونی نے کئی مذہبی تہواروں کا بھی ذکر کیا ہے۔ کئی تہوار تو خاص طور پر عورتوں کے لیے ہوتے تھے۔

ہندو سماج کی مذہبی زندگی میں پرائشچتوں (کفارہ) کا بھی درجہ بہت اہم تھا۔ معمولی معاشرتی اصولوں کو بھی مذہب کی شکل دے کر ان کی پابندی نہ کرنے کی حالت میں پرائشچت کے طریقے نکالے گئے تھے۔ ہمارے زمانہ متعینہ میں جو اسمرتیاں بنیں ان میں پرائشچتوں کو ممتاز درجہ دیا گیا تھا۔ اچھوتوں کے ساتھ کھانے، صاف پانی پینے، ممنوع اور حرام اشیا کے کھانے، حائض عورتوں اور اچھوتوں کو چھونے، اونٹنی کا دودھ پینے، شودر، عورت، گائے، برہمن اور چھتری کو قتل کرنے، شرادھ میں گوشت دیا جائے تو اسے نہ کھانے، بحری سفر کرنے، زبردستی کسی کو غلام بنانے، ملیچھوں نے جن عورتوں کو زبردستی لے لیا ہو ان کو پھر شدھ نہ کرنے، زنا، شراب خواری، گئو مانس کھانے، چوٹی کٹوانے، جینیوں کے بغیر کھانا کھانے، وغیرہ امور میں مختلف قسم کے پرائشچتوں کا حکم ہے۔ اچھوت ذاتوں کا مسئلہ ہمارے زمانہ متعینہ کے بعد شروع ہوا۔ اس سے ہندو دھرم میں تنگ خیالی پیدا ہوگئی اور روز بروز یہ تنگ خیالی بڑھتی گئی۔

کمارل بھٹ اور شنکر اچاریہ

ہمارے زمانہ زیر نگاہ میں ہندوستان کی مذہبی تاریخ میں کمارل بھٹ اور شنکر اچاریہ کا درجہ بہت اہم ہے۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ بودھوں اور جینیوں نے ایشور

کے وجود کو تسلیم نہ کیا تھا اور نہ ویدوں کو کتاب الٰہی مانتے تھے۔ اس سے عوام میں ایشور کی ذات اور ویدوں سے عقیدت اٹھتی جاتی تھی۔ یہی دونوں ہندو دھرم کے خاص ارکان ہیں۔ ان کے مٹ جانے سے ہندو دھرم بھی مٹ جاتا۔ جس زمانہ میں بودھ دھرم کا زور کم ہو رہا تھا، اور ہندو دھرم بڑی تیزی سے اپنی کھوئی ہوئی جگہ پر پہنچتا جاتا تھا۔ اس زمانہ میں (ساتویں صدی کے آخری حصہ میں) کمارل بھٹ پیدا ہوئے۔ اس کے مولدو مسکن کے متعلق علما میں اختلاف ہے۔ کوئی اسے دکھن کا باشندہ مانتا ہے، کوئی اتر کا۔ ہم اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتے۔ اس نے ویدوں کا پرچار کرنے کے لیے بڑی بڑی جانفشانیاں کیں اور یہ ثابت کیا کہ وید علم الٰہی ہے۔ اس زمانہ کی اہنسا کی لہر کے خلاف اس نے مراسم قدیم کو پھر زندہ کیا۔ یگیوں میں جانوروں کی قربانی کو بھی اس نے ثابت کیا۔ مراسم کی پابندی کے لیے یگیوں اور قربانیوں کی ضرورت تھی۔ وہ بودھ بھکشوؤں کے ویراگ اور راہبانہ زندگی کا بھی مخالف تھا۔ اس زمانہ کے ناموافق حالات میں بھی کمارل نے اپنے اصولوں کا خوب پرچار کیا، حالانکہ اس کو بڑی بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ اس زمانہ میں اہنسا اور ویراگ کا رواج تھا۔ براہمن لوگ بھی قدیم اگنی ہوتو اور یگیوں کو چھوڑ کر پران کی دیوی دیوتاؤں کی پرستش کر رہے تھے۔ ایسی حالت میں اس کے اصول زیادہ مقبول نہ ہو سکے۔ اورویدوں کی اشاعت میں خاطر خواہ کامیابی نہ ہوئی۔[1]

شنکر اچاریہ اور ان کا مت

کمارل کی وفات کے کچھ دنوں بعد شنکر اچاریہ صوبہ کیرل کے کالپی نامی گاؤں میں ۷۸۸ء میں پیدا ہوئے۔ انھوں نے کم سنی ہی میں تقریباً کل علوم متداولہ حاصل کرلیے اور ایک جید فلسفی اور عالم ہوگئے۔ بودھوں اور جینیوں کے دہریہ پن کو وہ مٹانا چاہتے تھے، لیکن یہ جانتے تھے کہ کمارل بھٹ کی طرح بہت سی باتوں میں عوام سے مخالفت کرنے کا نتیجہ کچھ نہیں ہوسکتا۔ انھوں نے فلسفہ اور اہنسا کے اصول کی حمایت کرتے ہوئے ویدوں کا پرچار کیا اور راہبانہ زندگی کو ہی فائق بتلایا۔ برہم یا خدا کی

---

[1] چی وی وید کی ہسٹری آف میڈیوید انڈیا، جلد:۲، ص:۲۰۶-۱۲

ہستی کو مانتے ہوئے بھی انھوں نے دیوی دیوتاؤں کی پوجا کو قابل اعتراض نہ کہا۔ ان کے مایاواد اور ادویت واد کے باعث جو اصولاً بودھوں کے فلسفہ سے بہت کچھ ملتے تھے، بودھ بھی ان کی طرف مخاطب ہوئے۔ اس لیے انھیں 'کامل بودھ' کا لقب دیا گیا تھا۔ انھوں نے متذکرہ بالا اصولوں کو مان کر ویدوں کے علم الٰہی کا بڑے جوش سے پرچار کیا۔

شنکر اچاریہ کے فلسفیانہ اصولوں اور ان کے کارناموں کا ذکر ہم فلسفہ کے بیان میں کریں گے۔ وہ اپنے خیالات اور اصولوں کی اشاعت پر ایک صوبہ میں دورہ کرکے اور مخالفوں سے بحث مباحثہ کرکے کرتے رہے۔ دیگر مذاہب کے علما ان کے سامنے لاجواب ہوجاتے تھے۔ انھوں نے یہ بھی سوچا کہ اپنے اصولوں کا مستقل طور پر پرچار کرنے کے لیے منضبط تحریک کی ضرورت ہے۔ اس لیے ہندوستان کے چاروں اطراف میں انھوں نے ایک ایک مٹھ قائم کیا۔ خاص مٹھ دکھن میں سونگیری مقام میں پورب میں پری میں، پچھم میں دوارکا میں، اور اتر میں بدر کا شرم میں ہیں۔ یہ مٹھ اب تک قائم ہیں۔ ان کی کوششوں سے بودھ دھرم کو بہت زوال ہوا، شنکر اچاریہ کی وفات ۳۲ سال کی عمر میں ہی ہوگئی۔ پر اتنی چھوٹی عمر میں انھوں نے ایسے ایسے نمایاں کام کیے کہ ہندوؤں نے انھیں جگت گرو کا لقب دے کر ان کی عزت افزائی کی۔[1]

مذہبی حالات پر ایک سرسری نظر

تینوں خاص دھرموں کی تشریح کرنے کے بعد اس زمانہ کی مذہبی حالت پر ایک سرسری نظر ڈالنا بے موقع نہ ہوگا۔ اگرچہ زیر تنقید میں مختلف مذاہب موجود تھے اور انھیں کبھی کبھی مناقشے بھی ہوجاتے تھے، لیکن مذہبی تنگ خیالی کا اثر نہایت محدود تھا۔ ہندو دھرم کے متعدد فرقوں میں باہمی اختلاف ہونے کے باوجود ان میں ایک یک رنگی، ایک موافقت نظر آتی ہے۔ برہما، وشنو اور مہیش میں باہمی مصالحت کا نتیجہ ہی تھا کہ پنچائتن پوجا کا رواج ہوا۔ وشنو، شیو، رودر، دیوی اور سورج، سب ایک ہی ذات باری کے مختلف اوصاف کے مجسمے مانے گئے جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں۔ اس سے سبھی فرقوں میں

---

[1] چی وی وید کی ہسٹری آف میڈیویل انڈیا، جلد:۲، ص:۲۱۳۔۱۷

یکسانیت کا رنگ پیدا ہوگیا۔ ہر ایک آدمی اپنے رجحان کے مطابق کسی دیوتا کی پرستش کرسکتا تھا۔ قنوج کو پرتیہار راجاؤں کی مذہبی رواداری کا یہ عالم تھا کہ اگر ایک ویشنو تھا تو دوسرا پکا شیو، تیسرا بھگوتی کا بھکت تھا تو چوتھا پکا آفتاب پرست۔ یہ مذہبی رواداری صرف ہندو دھرم تک محدود نہ تھی۔ بلکہ بودھ اور براہمن دھرموں میں ہمدردی کا خیال پیدا ہوچکا تھا۔ قنوج کے گہروار خاندان کے گوبند چندر نے جو شیو تھا، دو بودھ بھکشوؤں کو بہار کی تعمیر کے لیے چھ گاؤں دیے تھے۔ بودھ راجہ مدن پال نے اپنی رانی کو مہابھارت سنانے والے پنڈت کو ایک گاؤں عطا کیا تھا۔ یہ امر غور طلب ہے کہ اس زمانہ میں کہ ہندوؤں اور بودھوں میں پرانی منافرت دور ہی نہیں ہوگئی تھی بلکہ ان میں شادیاں بھی ہونے لگی تھیں۔ پکے شیو بھکت گوبند چندر کی رانی بودھ تھی۔ جین اور ہندوؤں میں شادیاں ہوتی تھیں جیسا آج کل بھی کبھی کبھی ہوتا ہے۔ ایسی کتنی ہی نظریں ملتی ہیں کہ باپ ویشنو ہے تو بیٹا بودھ، اور بیٹا ہندو ہے تو باپ بودھ۔ دونوں مذاہب اس قدر قریب آگئے تھے اور ان میں اتنی یکسانیت پیدا ہوگئی تھی کہ ان کی مذہبی روایات میں تمیز کرنی بھی مشکل تھی۔ جینیوں اور بودھوں کے بانی ہندو اوتاروں میں شامل کرلیے گئے۔ جینیوں، بودھوں اور ہندوؤں کے دھرم میں ۲۲ تیرتھنکروں اور ۲۴ بودھوں اور ۲۴ اوتاروں کی ایجاد میں بھی بہت یکسانیت ہے۔ اس زمانہ میں اگرچہ تینوں دھرم رائج تھے لیکن براہمن دھرم غالب تھا۔ بودھ دھرم تو جاں بہ لب ہوچکا تھا۔ جین دھرم کا احاطہ بھی نہایت محدود ہوگیا تھا۔ ہندو دھرم میں شیومت کا پرچار زیادہ ہو رہا تھا۔ آخری دور کے اکثر راجہ شیو ہی تھے۔

ہندوستان میں اسلام کا آغاز

اس زمانہ کے مذہبی حالات کی تنقید ادھوری رہے گی اگر ہم ہندوستان میں داخل ہونے والے نئے اسلام دھرم کا ذکر دو چار الفاظ میں نہ کریں۔ اگرچہ محمد قاسم کے قبل مسلمانوں کے دو چار حملے ہندوستان پر ہوچکے تھے پر انھوں نے یہاں قدم نہ رکھا تھا۔ آٹھویں صدی میں سندھ پر مسلمانوں کا اقتدار ہونے کے ساتھ وہاں اسلام کی مداخلت ہونے لگی، اس کے ایک عرصہ دراز بعد گیارھویں اور بارھویں صدی میں مسلمان

ہندوستان میں آئے، جہاں مسلمان فاتحوں کی تلوار نے اسلام کی تبلیغ میں مدد دی وہاں ہندو راجاؤں کی آزاد روی بھی اس کے پھیلنے کا باعث ہوئی۔ راشٹر کوٹ اور سولنکی راجاؤں نے بھی مسجد وغیرہ بنوانے میں مسلمانوں کی اعانت کی۔ تھانہ کے شلارا خاندان کے راجاؤں نے پارسیوں اور مسلمانوں کو بہت امداد دی تھی۔ مسلمان اپنے ساتھ نیا مذہب، نئی زبان اور نئی تہذیب لائے۔

تمدنی حالت

زمانہ قدیم کے ہندوستانیوں کی تمدنی زندگی کا نمایاں ترین نظام، برن بیوستھا تھی (چار برنوں کی تقسیم)۔ اسی بنیاد پر ہندو معاشرت کی عمارت کھڑی ہے جو زمانہ قدیم سے گوناگوں مشکلات کا مقابلہ کرنے پر بھی اب تک متزلزل نہ ہوسکی۔ ہمارے متعینہ دور سے بہت قبل یہ نظام تکمیل کو پہنچ چکا تھا۔ یجروید میں بھی اس کا حوالہ ملتا ہے۔ اگرچہ جین اور بودھ دھرموں نے اس کی جڑ کھودنے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی، پر کامیاب نہ ہوئے، اور ہندو دھرم کے عروج ثانی کے ساتھ یہ نظام بھی قوی تر ہوگیا۔ ہمارے زمانہ زیر بحث میں یہ نظام بہت مضبوط تھا۔ ہیون سانگ نے اس کا ذکر کیا ہے۔ بودھ بھکشوؤں اور جین سادھوؤں کا ذکر ہم کرچکے ہیں۔ اب ہم تمدن کے ہر ایک شعبہ پر مختصر طور سے بحث کریں گے۔

براہمنوں کا سماج میں سب سے زیادہ احترام کیا جاتا تھا، تعلیم اور علم میں یہی فرقہ سب سے آگے تھا اور تینوں برن والے ان کی فضیلت کو تسلیم کرتے تھے۔ بہت سے کام براہمنوں کے لیے ہی مخصوص تھے۔ راجاؤں کے مشیر تو براہمن ہوتے ہی تھے۔ کبھی کبھی سپہ سالاری کا درجہ بھی انھیں کو دیا جاتا تھا۔ ابو زید ان کے بارے میں لکھتا ہے:

"دھرم اور فلسفہ میں کوشش کرنے والے براہمن کہلاتے ہیں۔"

ان میں سے کتنے ہی شاعر ہیں، کتنے ہی جوتشی، کتنے ہی فلسفی اور الٰہیات کے ماہر۔ یہ سب راجاؤں کے دربار میں رہتے ہیں۔"[1] اسی طرح المسعودی ان کے بارے میں لکھتا ہے کہ براہمنوں کا اسی طرح احترام ہوتا ہے جیسا کسی اونچے خاندان کے آدمیوں کا۔ زیادہ تر براہمن ہی وراثتاً راجاؤں کے مشیر اور درباری ہوتے ہیں۔[1]

---

[1] ہسٹری آف انڈیا مصنفہ الیٹ جلد اول، ص:٦

براہمنوں کا خاص دھرم پڑھنا اور پڑھانا، یگیہ کرنا اور کرانا، دان دینا اور لینا تھا۔ بودھ دھرم کے عروج کے زمانہ میں برن بیوستھا کی ناقدری کے باعث براہمنوں کا وقار کچھ کم ہوگیا تھا۔ اور یہ کام ان کے ہاتھ سے نکل گئے تھے۔ یگیہ وغیرہ کے بند ہوجانے سے بہت سے براہمنوں کی روزی جاتی رہی اور وہ مجبور ہوکر دوسرے برنوں کے پیشے کرنے لگے۔ اسی اعتبار سے اسمرتیوں میں بھی ترمیم ہوئی۔ بودھ مت میں کھیتی معیوب سمجھی جاتی تھی، اسے گناہ خیال کیا جاتا تھا۔ اس لیے کتنے ہی ویشوں نے بودھ ہوکر کھیتی ترک کر دی تھی۔ یہ موقع دیکھ کر بہت سے براہمن کھیتی پر گزر بسر کرنے لگے۔ پاراشر اسمرتی میں سب برنوں کو کھیتی کرنے کا مجاز ہے۔ اس کے علاوہ اس زمانہ کی ضروریات کے اعتبار سے چاروں برنوں کو اسلحہ استعمال کرنے کی اجازت بھی دی گئی۔ اتنا ہی نہیں اس زمانہ کے براہمن صنعت و دستکاری، تجارت، اور دوکانداری بھی کرتے تھے۔ مگر پھر بھی وہ اپنے وقار کا بہت خیال رکھتے تھے۔ وہ نمک، تیل (اگر وہ اپنی محنت سے نہ بویا گیا ہو) دودھ، شہد، شراب اور گوشت وغیرہ نہیں بیچتے تھے۔ اسی طرح سود کو حرام سمجھ کر براہمن لین دین کا کاروبار نہ کرتے تھے۔ ان کی غذا بھی دیگر برنوں کے مقابلہ میں زیادہ پاکیزہ اور فقیرانہ ہوتی تھی، جس کا ذکر ہم آگے غذا کے باب میں کریں گے۔ ان میں روحانیت اور مذہب پرستی کا عنصر غالب تھا اور اپنے کو دیگر برنوں سے علیحدہ اور بالاتر بنائے رکھنے کی وہ برابر کوشش کرتے رہتے تھے۔ دیگر برنوں پر ان کا اثر عرصہ دراز تک قائم رہا۔ سیاست میں ان کے ساتھ کئی رعایتیں کی جاتی تھیں۔ فی الواقع برنوں کی پرانی تقسیم اس زمانہ میں بے اثر ہوگئی تھی اور سبھی برن والے اپنی مرضی اور فائدے کے اعتبار سے جو کام چاہتے تھے کرتے تھے۔ بعد کو راجاؤں نے مناصب کی تقسیم بھی قابلیت کے اصول پر کرنی شروع کردی، کسی خاص برن کی قید نہ رہی۔ [۲]

براہمنوں کی ذاتیں

اپنے زمانہ متعینہ کے آغاز میں ہم ہندو سماج کو چار برنوں اور بعض نیچی ذاتوں

۱۔ جی وی ویدی، ہسٹری آف میڈیول انڈیا جلد:۲، ص:۱۸۱

۲۔ سی وی وید کی ہسٹری آف میڈیول انڈیا۔ جلد:۲، ص:۱۸۱۔۱۸۲

میں منقسم پاتے ہیں۔ گیارہویں صدی کے مشہور سیاح البیرونی نے چار برنوں ہی کا ذکر کیا ہے۔[1] مگر ہمیں اس زمانہ کے کتبوں سے معلوم ہوتا ہے کہ برنوں میں ذاتیں بھی بننے لگی تھیں۔ البیرونی نے جو کچھ لکھا ہے وہ سماج کی حالت کا مشاہدہ کرکے نہیں بلکہ اس نے کتابوں میں جو کچھ پڑھا تھا وہ بھی اس میں اضافہ کردیا ہے، جس سے اس کی کتاب اس زمانہ کی تمدنی حالات کی سچی تصویر نہیں پیش کرتی۔

۶۰۰ء سے ۱۰۰۰ء تک براہمنوں کی مختلف ذاتوں کا پتہ نہیں چلتا۔ اس زمانہ میں براہمنوں کی تخصیص شاخ اور گوتر کے اعتبار سے ہی ہوتی تھی جیساکہ ۱۰۵۰ء کے چندیلوں کے تامب پتر میں بھارددواج گوتر یجرویدی شاخ کے براہمن کا ذکر ہے۔ ۱۰۷۷ء کے کلچوری کتبہ میں جو گورکھپور ضلع کے کہن نامی مقام پر ملا ہے۔ براہمنوں کے ناموں کے ساتھ ساتھ شاخ اور گوتر کے علاوہ ان کی سکونت کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ اسی طرح کئی دیگر کتبوں میں بھی براہمنوں کی سکونت ہی کا حوالہ ملتا ہے۔ بڑانگر کمار پال والی تحریر میں (۱۱۵۱ء) ناگر براہمنوں کا ذکر ہے۔ کونکن کی بارھویں صدی کی ایک تحریر میں ۳۲ براہمنوں کے نام دیے گئے ہیں جن کے گوتر تو ہیں، شاخیں نہیں، مگر ان میں براہمنوں کے آل بھی دیے گئے ہیں جو پیشہ سکونت یا اور کسی خصوصیت کے اعتبار سے دیے گئے معلوم ہوتے ہیں۔ بارہویں صدی میں ایسے الوں کا کثرت سے استعمال ہونے لگا تھا جس میں سے بعض یہ ہیں: دیکشت، راوت، ٹھاکر، پاٹھک، اپادھیایہ اور بیٹ وردھن وغیرہ۔ اس زمانہ میں بھی گوتر اور شاخ کا رواج تھا، پر آل کا رواج بڑھتا جاتا تھا۔ کتبوں میں ہمیں پنڈت دیکشت دوی ویدی، چتر ویدی، آوستھک، ماتھر، تری پور، اگولا، ڈینڈوان وغیرہ نام ملتے ہیں جو یقیناً ان کی سکونت اور پیشہ کے اعتبار سے نکلے معلوم ہوتے ہیں۔ بعد کو کتنے ہی آل مختلف ذاتوں کی صورت میں تبدیل ہوگئے۔ یہ ذات کی تفریق روز بروز بڑھتی گئی۔ ان کی کثرت کا باعث چند خارجی باتیں بھی تھیں، مثلاً غذا میں اختلاف گوشت خور یا سبزی خور ہونے کے باعث بھی دو بڑی قسمیں ہوگئیں۔ رسم و رواج، خیالات، اور تعلیم کے اعتبار سے کئی ذاتیں پیدا ہوگئیں۔ فلسفی خیالات میں اختلاف ہوجانے کے باعث بھی تفرقہ بڑھا، چنانچہ یہ تقسیم بڑھتے

---

[1] البیرونی کا ہندوستان مترجم: انگریزی از ساچو جلد:۱، ص:۱۰۰۔۱۰۱

بڑھتے کئی سو ذاتوں تک جا پہنچی، اس زمانہ تک براہمن پنچ گوڑ یا پنچ دروڑ شاخوں میں نہیں منقسم ہوئے تھے۔ یہ تفریق ۱۲۰۰ء کے بعد ہوا جو غالباً گوشت خوری کی بنا پر ہوا۔[1]

گیارہویں صدی میں گجرات کے سولنکی راجہ مولراج نے سدھ پور میں رودر مہالیہ نام کا ایک عظیم الشان مندر بنوایا، جس کی پرتشٹھا کے لیے اس نے قنوج، کروکشیتر اور شمالی اضلاع سے ایک ہزار براہمن مدعو کئے اور جاگیریں دے کر انھیں وہیں رکھ لیا۔ شمال سے آنے کے باعث وہ اودیچ کہلائے۔ گجرات میں آباد ہونے کے باعث پیچھے سے ان کا شمار بھی ڈروڑوں میں ہونے لگا، حالانکہ ان کا شمار گوڑوں میں ہونا چاہیے تھا۔[2]

چھتری اور ان کی فرائض

براہمنوں کی طرح چھتریوں کا بھی سماج میں بہت اونچا درجہ تھا۔ ان کے خاص فرائض رعایا پروری، یگیہ، دان اور مطالعہ تھا۔ فرماں روا، سپہ سالار، فوجی منصب دار، وغیرہ یہی ہوتے تھے۔ براہمنوں کے ساتھ میل جول رہنے کے باعث برسر حکومت چھتریوں میں تعلیم کا اچھا رواج تھا۔ بہت سے راجہ بڑے بڑے عالم ہو گزرے ہیں۔ ہرش وردھن ادبیات کا ماہر تھا۔ پوربی چالوکیہ راجہ و نیادتیہ ریاضیات کا عالم تھا، جس کی وجہ سے اسے گنگ کہتے تھے۔ راجہ بھوج کا تبحر مشہور ہے۔ اس نے مادیات، صرف و نحو، عروض، یوگ شاستر اور نجوم وغیرہ علوم پر کئی عالمانہ کتابیں لکھیں۔ چوہان وگرہ راج چہارم کا لکھا ہوا ہرکیلی ناٹک آج بھی کتبوں پر لکھا ہوا موجود ہے۔ اسی طرح اور بھی کتنے ہی راجاؤں کی تصانیف ملتی ہیں۔ برن کے نظام کے درہم برہم ہوجانے اور اکثر چھتریوں کے پاس زمین نہ رہنے کے باعث بیکار ہوگئے اور انھوں نے بھی براہمنوں کی طرح دوسرے پیشے اختیار کرنے شروع کیے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ چھتری دو حصوں میں تقسیم ہوگئے۔ ایک تو وہ جو اس وقت بھی اپنا کام کرتے تھے۔ دوسرے وہ جو کھیتی باری

---

[1] سی وی وید کی ہسٹری آف میڈیویل انڈیا، جلد:۳، ص:۳۷۵۔۳۸۱

[2] تاریخ راجپوتانہ از: مصنف، جلد:۱، ص:۲۱۵

یا دوسرے پیشے کرنے لگے تھے۔ ابن خوردار نے ہندوستان میں جو سات طبقے بتلائے ہیں ان میں سب کٹری اور کٹری غالباً یہ دونوں طبقے بھی شامل تھے۔[1]

پہلے چھتری بھی شراب نہیں پیتے تھے۔ المسعودی لکھتا ہے کہ اگر کوئی راجہ شراب کا عادی ہوجائے تو وہ فرماں روائی کے قابل نہیں رہتا۔[2] ہیونسانگ کے زمانہ میں چھتری بھی براہمنوں کی طرح وقعت کی نظروں سے نیک اطوار، نمود و نمائش سے دور رہنے والے، سادہ زندگی بسر کرنے والے، کفایت شعار اور بے لوث ہوتے ہیں۔"

پہلے چھتری بھی بہت سی ذاتوں میں منقسم نہ تھے، مہا بھارت اور رامائن میں سورج بنسی اور چندر بنسی چھتریوں کا ذکر آتا ہے، اور یہ نسلی امتیاز روز بروز بڑھتا گیا۔ راج ترنگنی میں ۳۶ خاندانوں کا حوالہ ہے۔ اس زمانہ تک بھی چھتریوں میں ذاتوں کی تفریق نہیں پیدا ہوئی تھی۔

ویش اور ان کے فرائض

ویشوں کے فرائض تھے جانوروں کا پالنا۔ دان، یگیہ، تحصیل بیوپار، علم، لین دین اور زراعت۔ بودھ زمانہ میں برن کا نظام درہم برہم ہوجانے کے باعث ویشوں نے بھی اپنے پیشے چھوڑ دیے، بودھوں اور جینیوں میں کھیتی کو گناہ سمجھتے تھے، جیسا ہم اوپر لکھ چکے ہیں۔ اس لیے ویشوں نے ساتویں صدی کے آغاز میں ہی زراعت کو حقیر سمجھ کر چھوڑ دیا تھا۔ ہیونسانگ لکھتا ہے کہ تیسرا برن ویشوں کا ہے جو خرید و فروخت کرکے نفع اٹھاتا ہے۔ چوتھا برن شودروں یا کاشتکاروں کا ہے۔[3] ویشوں نے بھی زراعت چھوڑ کر دوسرے پیشے اختیار کرنے شروع کیے تھے۔ ویشوں کے شاہی مناصب پر مامور ہونے، سپہ سالار بننے اور لڑائیوں میں شریک ہونے کی کتنی ہی مثالیں موجود ہیں۔ ہمارے زمانہ زیر بحث کے آخری حصہ میں ان میں ذات کی تفریق شروع ہوئی، کتبوں سے یہی ثابت ہوتا ہے۔

---

[1] سی وی وید کی ہسٹری میڈیول انڈیا، ۱۶، جلد:۲، ص:۱۷۹۔۱۸۰

[2] الیٹ کی تاریخ ہندوستان جلد اول، ص:۲۰

[3] راٹرس آن ہیون سانگ، جلد:۱، ص:۱۶۸

شودر

خدمت کرنے والے برن کا نام شودر تھا، یہ لوگ اچھوت نہ تھے۔ براہمنوں، ویشوں اور چھتریوں کی طرح شودروں کو بھی پنچ مہا یگیہ کرنے کا مجاز تھا۔ پتنجلی کے مہا بھاشیہ اور اس کے مفسر کیٹ کی تفسیر مہا بھاشیہ پردیپ سے اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ رفتہ رفتہ ان کے کام بھی بڑھتے گئے، اس کا خاص سبب تھا کہ ہندو سماج میں بہت سے کام مثلاً زراعت، دستکاری، کاریگری وغیرہ کو لوگ حقیر سمجھنے لگے اور ویشوں نے دستکاری بھی چھوڑ دی، اس لیے ہاتھ کے سب کام شودروں نے لے لیے۔ شودر ہی کسان، لوہار، معمار، رنگریز، دھوبی، جولاہے، کمہار وغیرہ ہونے لگے۔ ہمارے زمانہ زیر بحث میں ہی پیشوں کے اعتبار سے شودروں کی بے شمار ذاتیں بن گئیں۔ کسان تو شودر ہی کہلائے پر دوسرے پیشے والے مختلف ذاتوں میں تقسیم ہوگئے۔ ہوینسانگ لکھتا ہے بہت سے ایسے فرقے ہیں جو اپنے کو چاروں برنوں میں سے کسی ایک میں بھی نہیں مانتے۔ البیرونی لکھتا ہے شودروں کے بعد انتجوں کا درجہ آتا ہے جو مختلف قسم کی خدمت کرتے ہیں اور چاروں برنوں میں سے کسی میں بھی نہیں شمار کیے جاتے۔ یہ لوگ آٹھ طبقوں میں منقسم ہیں: دھوبی، چمار، مداری، ٹوکری اور ڈھال بنانے والے، ملاح، دھیور، جنگلی پرندوں اور جانوروں کا شکار کرنے والے اور جولاہے۔ چاروں برن والے ان کے ساتھ نہیں کھاتے۔ شہروں اور گاؤں میں یہ لوگ چاروں برنوں سے الگ رہتے ہیں۔[1] جوں جوں زمانہ گزرتا گیا شودروں کی جہالت کے باعث ان کی مذہبی پابندیاں چھوٹتی بھی گئیں۔

کائستھ

ان برنوں کے علاوہ ہندو سماج میں دو ایک دیگر فرقے بھی تھے۔ براہمن یا چھتری جو محوری یا اہل کاری کرتے تھے، کائستھ کہلاتے تھے۔ پہلے کائستھوں کی کوئی علیحدہ تقسیم نہ تھی۔ کائستھ اہل کار ہی کا مترادف ہے، جیسا کہ آٹھویں صدی کے ایک کتبہ سے معلوم ہوتا ہے جو کوٹہ کے پاس کن سوا میں ہے۔ یہ لوگ شاہی مناصب پر

---

[1] البیرونی کا ہندوستان ص: ۱۰۱

بھی مامور ہوتے تھے، کیونکہ دفتروں میں ملازم ہونے کے باعث انھیں سلطنت کی پوشیدہ باتیں معلوم رہتی تھیں۔ سیاسی سازشوں اور ملکی ریشہ دوانیوں میں انھیں کافی مہارت تھی اسی لیے یاگیہ ولکیہ میں ان کے ہاتھوں میں رعایا کو بچائے رہنے کی خاص طور پر تاکید کی گئی ہے۔ زمانہ مابعد میں دوسرے پیشہ والوں کی طرح ان کی بھی ایک ذات بن گئی جس میں براہمن چھتری ویش سبھی ملے ہوئے ہیں۔ سورج دھج کائستھ اپنے کو شاک دوپی براہمن بتلاتے ہیں اور والبھ کائستھ چھتری ذات کے ہیں، جیسا کہ سوڈھل کی تصنیف ''اودے سندری کتھا'' سے واضح ہے۔

انتج

ہندوستان میں اچھوت ذاتیں صرف دو ہیں، چانڈال اور مری تپ، چانڈال شہر کے باہر رہتے تھے۔ شہر میں آتے وقت وہ زمین کو بانس کے ڈنڈے سے پیٹتے رہتے تھے اور جنگلی جانوروں کو مار کر ان کے گوشت بیچ کر اپنا گذران کرتے تھے۔ مری تپ شمشانوں کی حفاظت کرتے تھے اور مردوں کے کفن لیتے تھے۔

برنوں کا باہمی تعلق

ہندو سماج کے ان مختلف ارکان کا ذکر کرنے کے بعد ان کے باہمی تعلقات پر غور کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ان برنوں میں دوستانہ تعلقات قائم تھے اور اکثر آپس میں شادیاں بھی ہوتی تھیں۔ اپنے برن میں شادی کرنا مستحسن ضرور تھا، پر دوسرے برنوں میں شادی کرنا بھی معیوب نہ سمجھا جاتا تھا، نہ دھرم شاستر کے خلاف تھا۔ براہمن مرد چھتری، ویش یا شودر کی لڑکی سے بھی شادی کرسکتا تھا۔ یاگیہ ولکیہ نے براہمنوں کو شودر لڑکی سے شادی کرنے کی ممانعت کی تھی پر ہمارے زمانہ زیر بحث تک یہ رواج قائم تھا۔ بان نے شودر عورت سے پیدا براہمن کے لڑکے پارشوں کا ذکر کیا ہے۔ اس طرح منڈور کے پڑھاروں کے ۸۳۷ء اور ۸۶۱ء کے کتبوں سے براہمن ہرش چندر کے چھتری لڑکی بھدرا سے شادی ہونے کا ذکر کیا گیا ہے۔ براہمن شاعر راج شیکھر نے بھی چوہان لڑکی آونتی سندری سے شادی کی تھی۔ دکھن میں بھی چھتری لڑکیوں سے براہمنوں کے شادی ہونے کی نظیریں ملتی ہیں۔گلواڑا گاؤں کے قریب کی ایک بودھ گپھا

کے ایک کتبہ میں بلور بنسی براہمن سوم کے براہمن اور چھتری لڑکیوں سے شادی کرنے کا ذکر ہے۔[1] چھتری ویش اور شودر کی لڑکی سے شادی کرسکتا تھا لیکن براہمن کی لڑکی سے نہیں۔ دنڈی کی تصنیف 'دش کمار چرت' سے پایا جاتا ہے کہ پاٹلی پتر (قدیم پٹنہ) کے وے شرون کی لڑکی ساگردتا کی شادی کوسل کے راجہ کسم دھنوا سے ہوئی تھی۔[2] ایسی اور بھی کتنی مثالیں ملتی ہیں۔ اسی طرح ویش شودر کسی لڑکی سے شادی کرسکتا تھا۔ حاصل کلام یہ کہ ہمارے زمانہ زیر بحث میں انولوم وواہ (لڑکا اونچے بنس کا لڑکی نیچے بنس کی) کا رواج تھا۔ پرتی لوم وواہ (لڑکی اونچے برن کی لڑکا نیچے برن کا) کا نہیں۔ یہ تعلقات ان شودروں کے ساتھ نہ ہوتے تھے جنھیں پنچ یگیہ کرنے کا مجاز نہ تھا۔ زمانہ قدیم میں باپ کے برن سے بیٹے کا برن مانا جاتا تھا۔ براہمن کا لڑکا خواہ کسی برن کی لڑکی سے پیدا ہو، براہمن ہی سمجھا جاتا تھا، جیسا کہ رشی پراشر کے بیٹے وید ویاس جو دھیوری کے بطن سے پیدا ہوئے تھے، یا رشی جمدگنی کے بیٹے پرشورام جو چھتری لڑکی رینوکا سے پیدا ہوئے تھے، براہمن کہلائے۔ پیچھے سے یہ رواج بدل گیا۔ چھتری لڑکی سے پیدا لڑکا چھتری ہی مانا جانے لگا، جیسا کہ شنکھ اور اشنس وغیرہ اسمرتیوں سے پایا جاتا ہے۔[3]

باہمی شادیوں کا رواج روز بروز کم ہوتا گیا اور بعدازاں اپنے برنوں تک رہ گیا۔ ہمارے زمانہ زیر بحث کے بعد یہ رجحان یہاں تک بڑھا کہ شادی کا دائرہ اپنی ذات تک ہی محدود ہوگیا۔[4]

چھوت چھات

آج کل کی طرح پہلے زمانہ میں چھوت چھات کا رواج نہ تھا اور ایک برن والے دوسرے برن والوں کا ساتھ کھانے پینے میں پرہیز نہ کرتے تھے۔ براہمن اور سب برنوں کے ہاتھ کا کھانا کھاتے تھے، جیسا کہ ویاس اسمرتی کے ایک شلوک سے

---

[1] ناگری پرچارنی پتر کا حصہ ۶، ص:۱۹۔۲۰۰

[2] دش کمار چرت۔ وسرت کتھا

[3] راجپوتانہ کا اتہاس، جلد:۱، ص:۱۴۷۔۱۴۸

[4] سی وی وید کی ہسٹری آف میڈیول انڈیا، جلد:۱، ص:۶۱۔۶۳، جلد:۲، ص:۱۷۸۔۱۸۲

معلوم ہوتا ہے۔[1] موجودہ چھوت چھات ہمارے زمانہ کے آخری حصہ میں بھی پیدا ہوا تھا۔ البیرونی لکھتا ہے کہ چاروں برنوں کے لوگ ایک ساتھ رہتے تھے اور ایک دوسرے کے ہاتھ کا کھاتے پیتے ہیں۔[2] ممکن ہے کہ یہ قول صرف شمالی ہندوستان سے متعلق ہو کیونکہ دکھن میں سبزی خوروں نے گوشت خوروں کے ساتھ کھانا چھوڑ دیا تھا۔ یہ منافرت رفتہ رفتہ سبھی برنوں میں بڑھتی گئی۔

ہندوستانیوں کی دنیاوی زندگی

ہندوستانیوں نے صرف روحانی ترقی کی طرف دھیان نہیں دیا، دنیاوی ترقی کی طرف بھی ان کی توجہ تھی۔ سلفاء اگر برہم چریہ، بان پرستھ وغیرہ آشرموں میں نفس کشی پر زیادہ زور دیتے تھے، تو گرہستھا شرم میں دنیاوی مسرتوں کا لطف بھی اٹھاتے تھے۔ اہل ثروت بڑے بڑے عالی شان محلوں میں رہتے تھے۔ کھانے، پینے، سونے، بیٹھنے، مہمانوں کی ملاقات، گانے بجانے وغیرہ کے لیے الگ الگ کمرے ہوتے تھے۔ کمروں میں ہوا کی آمد و رفت کے لیے معقول انتظام رہتا تھا۔ شہری تمدن کو دلچسپ بنانے کے لیے وقتاً فوقتاً بڑے بڑے میلے ہوا کرتے تھے جہاں لوگ ہزاروں کی تعداد میں جاتے تھے۔ ہرش کے زمانہ میں ہر پانچویں سال عظیم الشان مذہبی جلسے ہوا کرتے تھے جن میں ہرش فقرا کو دان دیا کرتا تھا۔ ہیون سانگ نے اس کا ذکر اپنے سفر نامے میں کیا ہے۔ ان کے علاوہ ہر تقریب پر خاص خاص مقامات پر میلے لگتے تھے۔ مذہبی جلسے محض دلچسپی کے لیے نہ ہوتے تھے، بلکہ اقتصادی پہلو سے بھی بہت اہم ہوتے تھے۔ ان میلوں میں دور دور سے بیوپاری آتے تھے اور جنسوں کی خرید و فروخت کرتے تھے۔ میلوں کا یہ رواج آج بھی قائم ہے۔ ان میلوں میں بہت دھوم دھام ہوتی تھی۔ اکثر تہواروں کے موقع پر بھی میلے ہوتے تھے جیسا کہ رتناولی میں بسنت کے میلہ کے ذکر سے معلوم ہوتا ہے۔ ہندوؤں میں تہواروں کی کثرت ہے اور وہ لوگ انھیں بڑے حوصلہ سے مناتے تھے۔ ان میلوں کا ہندوؤں کی معاشرتی زندگی میں خاص حصہ تھا۔

---

[1] ویاس اسمرتی، ادھیایہ ۳ شلوک ۵۵

[2] البیرونی کا ہندوستان، جلد:۱، ص:۱۰۱

ہولی کی تقریب میں پچکاری سے رنگ ڈالنے کا بھی رواج تھا، جیسا کہ ہرش نے رتنا ولی میں لکھا ہے۔ لوگوں کی تفریح کے لیے ناٹک گھروں کا ذکر بھی ملتا ہے۔ اسی طرح موسیقی خانوں اور نگار خانوں کا بھی ذکر پایا جاتا ہے جہاں شہر والے تفریح کے لیے جایا کرتے تھے۔ ناٹک، رقاصی، موسیقی ور تصویر نگاری میں کہاں تک ترقی ہوچکی تھی۔[1] اس پر آگے روشنی ڈالی جائے گی۔ کبھی کبھی باغوں میں بڑی بڑی دعوتیں ہوتی تھیں جن میں عورت مرد سب شریک ہوتے تھے۔ لوگ طوطا مینا وغیرہ چڑیاں پالنے کے شوقین تھے۔ لوگوں کی تفریح کے لیے مرغوں، تیتروں، بھینسوں اور مینڈھوں کی لڑائیاں بھی ہوتی تھیں۔ پہلوان کشتی لڑتے تھے، سواری کے لیے گھوڑوں، رتھوں، پالکیوں اور ہاتھیوں کا رواج تھا۔ سیر دریا کا بھی کافی رواج تھا جس میں کشتیاں کام میں لائی جاتی تھیں۔ اس میں عورت مرد سب شریک ہوتے تھے۔ عورت مرد مل کر جھولا بھی جھولتے تھے۔ دول کا میلہ بارش کے دنوں میں ہوا کرتا تھا۔ یہ رواج آج بھی سارے ہندوستان میں قائم ہیں۔ ان مشاغل تفریح کے علاوہ شطرنج، چوپڑ وغیرہ بھی کھیلے جاتے تھے۔ جوئے کا بہت رواج تھا، پر اس پر سرکاری نگرانی رہتی تھی۔ قمار خانوں میں محصول لگتا تھا، جیسا کہ کتبوں سے پایا جاتا ہے۔[2] چھتری شکار خوب کھیلتے تھے۔ راجے اور راج کمار ساز و سامان کے ساتھ شکار کھیلنے جایا کرتے تھے۔ شکار تیروں بھالوں وغیرہ سے کھیلا جاتا تھا۔ شکاری کتے بھی ساتھ رہتے تھے۔

پوشاک

بعض علما کا خیال ہے کہ ہرش کے زمانہ تک ہندوستان میں سینے کا فن نہ پیدا ہوا تھا۔[3] وہ اس دعویٰ کی دلیل میں ہیونسانگ کا ایک قول پیش کرتے ہیں۔[4] لیکن ان کا یہ خیال باطل ہے۔ ہندوستان میں گرم، معتدل، سرد سبھی طرح کے خطے موجود ہیں۔ یہاں نہایت قدیم زمانہ سے ہر موسم کے کپڑے ضرورت کے مطابق پہنے جاتے

---

[1] ہرش مصنفہ رادھا کبد مکر جی، ص:۱۷۵-۱۷۶

[2] وکرمی سمت ۱۰۰۸ (۹۵۴ء) کے اودے پور کے قریب کے سارنیشور میں لگے ہوئے کتبے سے۔

[3] سی وی وید ہسٹری آف میڈیول انڈیا، جلد:۱، ص:۸۹

[4] واٹرس آن ہیونسانگ، جلد:۱، ص:۱۴۸

تھے۔ ویدوں اور براہمن گرنتھوں میں سوئی کا نام 'سوچی' یا 'بیشی' ملتا ہے۔ تیتریہ براہمن تین قسم کی سویوں کا حوالہ دیتا ہے: لوہے، چاندی او رسونے کی۔[1] رگ وید میں قینچی کو بھورج کہاہے۔[2] سشرت سنگھتا میں باریک دھاگے سے سینے کا ذکر موجود ہے۔ ریشمی چغے کو تارپیہ[3] اور اونی کرتے کو شامول کہتے تھے۔[4] دراپی[5] بھی ایک قسم کا سلا ہوا کپڑا ہوتا تھا جس کے متعلق سائن لکھتا ہے کہ وہ لڑائیوں میں پہنا جاتا تھا۔ صرف کپڑا ہی نہیں چمڑا بھی سیا جاتا تھا۔ چمڑے کی تھیلی کا ذکر ویدک زمانہ میں بھی ملتا ہے۔

اپنے زمانہ زیر بحث سے قبل کی ان باتوں کے لکھنے سے ہمارا منشا صرف یہ ثابت کرنا ہے کہ ہمارے یہاں سینے کا فن بہت قدیم زمانہ سے معلوم تھا۔

ہمارے زمانہ میں عورتوں کی معمولی پوشش انتریہ یا ساڑی تھی جو آدھی پہنی اور آدھی اوڑھی جاتی تھی۔ باہر جانے کے وقت اس پر اتریہ (دو پٹہ) اوڑھ لیا جاتا تھا۔ عورتیں ناچنے کے وقت لہنگے جیسا زری کے کام کا لباس پہنتی تھیں جسے پیشس کہتے تھے۔[6] متھرا کے کنکالی ٹیلے سے ملی ہوئی رانی اور اس کے باندی کی صورتیں منقوش ہیں۔ رانی لہنگا پہنے اور اوپر سے چادر اوڑھے ہوئے ہے۔[7] اسمتھ نے اپنی کتاب میں ایک جین مورتی کے نیچے دو چیلیوں اور تین چیلیوں کی کھڑی مورتیوں کی تصویر دی ہے۔ تینوں عورتیں لہنگے پہنے ہوئے ہیں[8] اور لہنگے بھی آج کل کے سے ہی ہیں۔ دکھن میں جہاں لہنگوں کا رواج نہیں ہے وہاں آج بھی ناچتے وقت عورتیں لہنگا پہنتی ہیں۔ عورتیں چھینٹ کے کپڑے بھی پہنتی تھیں، جیسا کہ اجنٹا کے غار میں بچے کو گود میں لیے ایک کالی خوبصورت عورت کی تصویر سے ظاہر ہے۔ اس میں عورت کمر سے نیچے تک آدھی آستین کی خوبصورت چھینٹ کی انگلیا پہنے ہوئے ہے۔[9] بیاپاری لوگ روئی کے چغے اور کرتے بھی پہنتے تھے۔ دکھن کے لوگ معمولاً دو دھوتیوں سے کام چلاتے

---

[1] تیتریہ براہمن ۳۔۹۔۶ [2] جینیہ اپنشد براہمن ۱۔۳۸۔۴

[3] رگ وید ۱۔۲۵۔۱۳ [4] اسمتھ کی اینٹی کویٹیز، پلیٹ ۱۴۔ [5] ایضاً ینت ایضاً۔۸۵

[6] اسمتھ آکسفورڈ ہسٹری آف انڈیا۔۱۵۹

[7] رادھا کمد مکرجی، ہرش ۱۷۰۔۱۷۷

[8] سی وی وید کی ہسٹری آف مڈیول انڈیا، ج:۱، ص:۹۲ و ۹۳

[9] اسمتھ آکسفورڈ ہسٹری آف انڈیا۔۱۵۹

تھے۔ دھوتیوں میں خوش رنگ کناری بھی ہوتی تھی۔ ایک دھوتی پہنتے تھے او رایک اوڑھتے تھے۔ کشمیر کی طرف کے لوگ کچھنی (جانگھیا) (Half-pant) پہنتے تھے۔[1]

ان لباسوں میں رنگینی، خوبصورتی اور صفائی کا بہت ہی لحاظ رکھا جاتا تھا۔ ہیونسانگ نے روئی، ریشم او راون کے کٹواتے تھے۔ چھتری لمبی داڑھی رکھتے تھے۔ جیسا کہ بان کے ایک سپہ سالار کے سراپا سے واضح ہوتا ہے۔ بہت سے لوگ پیروں میں جوتے نہ پہنتے تھے۔[2]

زیور

جسم کی آرائش زیوروں کا رواج بھی عام تھا۔ مرد اور عورت دونوں ہی گہنوں کے شوقین تھے۔ ہیونسانگ لکھتا ہے کہ راجے اور رئیس کثرت سے گہنے استعمال کرتے تھے۔ بیش قیمت موتیوں کے ہار، انگوٹھیاں، کڑے اور مالائیں ان کے زیور ہیں۔ سونے چاندی کے جڑاؤ بازو بند، سادے یا کڑے کی شکل کے سونے کے کنڈل وغیرہ کتنے ہی زیور مستعمل تھے۔ کبھی کبھی عورتیں کانوں کے نیچے کے حصے کو دو جگہ چھدواتی تھیں جن میں سونے یا موتیوں کی لڑیاں پروئی جاتی تھیں۔ کان میں زیور پہننے کا رواج عام تھا۔ ایسے چھدے ہوئے کانوں کی عورتیں کی مورتوں کئی عجائب گھروں میں ہیں۔ پیروں میں بھی سادے یا گھونگرو والے زیور پہنے جاتے تھے۔ ہاتھوں میں کڑے اور سنکھ یا ہاتھی دانت کی مرصع چوڑیاں، بازو پر مختلف قسم کے بازو بند، گلے میں خوبصورت اور بیش قیمت ہار اور انگلیوں میں طرح طرح کی انگوٹھیاں پہنی جاتی تھیں۔ پستاں کہیں کھلے، کہیں پٹی سے بندھے ہوئے اور کہیں چولی سے ڈھکے رکھے جاتے تھے۔ خوش حال زن و مرد خوشبودار پھولوں کے مالے بھی پہنتے تھے۔ چانڈالوں کی عورتیں پیروں میں جواہر نگار گہنے پہن سکتی تھیں۔[3] ہر ایک شخص اپنی حیثیت کے مطاق زیوروں کا استعمال کرتا تھا۔ کسی کو زیور پہننے کی ممانعت نہ تھی۔ نتھ اور بلاق کا ذکر پرانی کتابوں میں نہیں ملتا، ممکن ہے مسلمانوں سے یہ زیور لیے گئے ہیں۔

---

[1] رادھا کمد مکر جی، ہرش، ۱۷۰۔۱۷۷

[2] سی وی وید کی ہسٹری آف میڈیول انڈیا، جلد:۲، ص:۱۹۲

[3] کادمبری میں چانڈال لڑکی کا بیان

علما بھی مختلف قسم کی علمی مجلسوں سے تفریح کیا کرتے تھے۔ ایسی مجلسیں شاہی درباروں یا علما کی صحبتوں میں ہوتی تھیں۔ بان بھٹ اپنی کادمبری میں راج سبھا کے علمی تفریحات کا کچھ ذکرکرتا ہے، مثلاً برجستہ شعر گوئی، قصہ گوئی، تاریخ اور پران کا سماع، موسیقی، پہیلیاں، چوپڑے، وغیرہ۔

غذا

کھانے میں صفائی اور پاکیزگی کا بہت خیال رکھا جاتا تھا۔ اتسنگ نے اس کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے۔ ہندوستان کے لوگ بذاتہ صفائی پسند ہیں، کسی دباؤ کی وجہ سے نہیں۔ کھانے کے قبل وہ نہاتے ہیں، جھوٹا کھانا کسی کو نہیں کھلایا جاتا، کھانے کے برتن ایک کے بعد دوسرے کو نہیں دیے جاتے۔ مٹی اور لکڑی کے برتن ایک بار استعمال کرنے کے بعد پھر کام میں نہیں لائے جاتے۔ سونے، چاندی، تانبے وغیرہ کے برتن خوب صاف کیے جاتے ہیں۔[1] یہ طریقہ صفائی اب بھی موجود ہے حالانکہ اب اس کی جانب روز بروز کم توجہ کی جاتی ہے۔

ہندوستان کی غذا عموماً گیہوں، چاول، جوار، باجرا، دودھ، گھی، گڑ اور شکر تھی۔ الادریسی انہل واڑے کے بیان میں لکھتا ہے: ''وہاں کے لوگ چاول، مٹر، پھلیاں، ارد، مسور، مچھلی اور دوسرے جانوروں کو جو خود مرگئے ہوں کھاتے ہیں، کیونکہ وہ لوگ کبھی ذی روحوں کو ہلاک نہیں کرتے۔''[2] مہاتما بدھ کے قبل گوشت کا بہت رواج تھا۔ جین اور بودھ دھرم کے اثر سے رفتہ رفتہ اس کا رواج کم ہوتا گیا۔ ہندو دھرم کے عروج ثانی کے وقت جب بہت سے بودھ ہندو ہوئے تو اہنسا اور سبزی خوری کو اپنے ساتھ لائے۔ ہندو دھرم میں گوشت خوری گناہ سمجھی جانے لگی۔گوشت سے لوگوں کو نفرت ہوگئی تھی۔ مسعودی لکھتا ہے کہ براہمن کسی جانور کا گوشت نہیں کھاتے۔ اسمرتیوں میں بھی براہمنوں کو گوشت کھانے کی ممانعت کی گئی ہے، لیکن بعض پرانی اسمرتیوں میں شرادھ کے موقع پر گوشت کھانے کی اجازت دی گئی ہے۔ اس پر ویاس اسمرتی میں تو یہاں تک کہہ دیا گیا ہے کہ شرادھ میں گوشت نہ کھانے والا براہمن گنہگار ہوجاتا ہے۔ رفتہ رفتہ گوشت

---

[1] واٹرس آن یون چانگ، جلد:۱، ص:۱۵۲

[2] سی وی وید کی ہسٹری آف میڈیول انڈیا، جلد:۲، ص:۱۹۲

خوری کا مذاق بڑھتا گیا اور براہمنوں کے ایک طبقہ نے گوشت کھانا شروع کردیا۔ چھتری اور ویش بھی گوشت کھاتے تھے، ہرن، بھیڑ اور بکری کے سوا دوسرے جانوروں کا گوشت ممنوع ہے۔ کبھی کبھی مچھلی بھی کھائی جاتی تھی۔ پیاز اور لہسن کا استعمال ممنوع تھا اور جو لوگ ان کا استعمال کرتے تھے انھیں پرائیچت کرنا پڑتا تھا۔ شمالی ہندوستان کے مقابلہ میں دکھن میں گوشت کا رواج بہت کم تھا۔ چنڈال ہر ایک قسم کا گوشت کھاتے تھے، اس لیے وہ سب سے دور رہتے تھے۔

شراب کا رواج قریب قریب نہیں تھا۔ دوبچوں (جنیوں پہننے والوں) کو تر شراب بیچنے کی بھی ممانعت تھی۔ براہمن تو شراب بالکل نہیں پیتے تھے۔ المسعودی نے لکھا ہے کہ اگر کوئی راجہ شراب پی لے تو وہ فرماں روائی کے ناقابل سمجھا جاتا ہے۔ لیکن رفتہ رفتہ چھتریوں میں شراب کا رواج بڑھتا گیا۔ عربی سیاح سلیمان لکھتا ہے کہ ہندوستان کے لوگ شراب نہیں پیتے۔ اس کا قول ہے کہ جو راجہ شراب پیے وہ فی الواقع راجہ نہیں ہے۔ آس پاس لڑائیاں جھگڑے ہوتے رہتے ہیں، تو جو راجہ خود متوالا ہو، بھلا کیوں کر راج کا انتظام کرسکتا ہے[1] واتسیائن کے کام سوتر سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب ثروت لوگ باغیچوں میں جاتے اور شراب کی محفلیں آراستہ کرتے تھے۔ اس زمانہ میں صفائی کا خیال بہت تھا تاہم ایک دوسرے کے ہاتھ کا کھانے کی ممانعت نہ تھی۔ چھوت چھات کا خیال ویشنو دھرم کے ساتھ پیچھے سے پیدا ہوا۔

متذکرہ بالا حالات سے ہماری مراد یہ ہرگز نہیں کہ ہندوستان کے لوگ صرف مادی زندگی کے دلدادہ تھے۔ ان کی روحانی زندگی بھی اونچے درجہ کی تھی۔ کتنی ہی مذہبی باتیں زندگی کا جزو بنی ہوئی تھیں۔ پنچ مہا یگیہ ہر ایک گرہستھ کے لیے لازمی تھا، مہمان نوازی تو فرض سمجھی جاتی تھی۔ یگیوں میں جانوروں کی قربانی بودھ دھرم کے باعث کم ہوگئی تھی اس زمانہ میں یگیہ بہت کم ہوتے تھے۔ مگر ہندوؤں کے عروج ثانی کے ساتھ یگیوں کا پھر رواج ہوگیا، ہمارے زمانہ زیر بحث میں بڑے بڑے یگیوں کا ذکر نہیں ملتا۔

---

[1] سلیمان سوداگر، ص:۸۷۔ (ناگری پرچارنی سبھا)

غلامی کا رواج

ہندو تہذیب اعلیٰ درجہ کی تھی ضرور پر غلامی کا رواج بھی کسی نہ کسی صورت میں موجود تھا۔ یہ رواج ہمارے زمانہ زیرتنقید کے بہت قبل سے چلا آتا تھا۔ منو اور یاگیہ ولکیہ کی اسمرتیوں میں غلامی کے رواج کا ذکر موجود ہے۔ یاگیہ ولکیہ اسمرتی کے تفسیر نویس وگیانیشور نے (بارہویں صدی) پندرہ قسم کے غلاموں کا ذکر کیا ہے: خانہ زاد (گھر کی لونڈی سے پیدا)، کریت (خریدا گیا)، لبدھ (دان میں ملا ہوا)، دایا دو پاگت (خاندانی)، انا کال بھریت (قحط میں مرنے سے بچایا ہوا)، آہت (روپیہ دے کر اپنے پاس رکھا ہوا)، رین داس (قرض کی علت میں رکھا ہوا)، یدھ پراپت (لڑائی میں پکڑا ہوا)، پنجیت (جوئے وغیرہ میں جیتا ہوا)، پر برجیاوست (سادھو ہونے کے بعد بگڑ کر بنا ہوا)، کریت (ایک خاص مدت کے لیے رکھا ہوا)، بڑواہریت (گھر کی لونڈی کے فراق میں آیا ہوا)، اور آتم بکریتا (اپنے آپ کو بیچنے والا)۔ غلام جو کچھ کماتا تھا اس پر اس کے مالک کا حق ہوتا تھا۔ کچھ لوگ غلاموں کو چوری کر کے انھیں بیچ ڈالتے تھے۔

یہاں کی غلامی دوسرے ملکوں کی غلامی کی طرح حقیر، قابل نفرت اور شرمناک نہ تھی۔ یہ غلام گھروں میں گھر کے آدمیوں کی طرح رہتے تھے۔ تیوہار اور تقریبوں میں غلاموں کی بھی خاطر کی جاتی تھی۔ جو غلام تندہی سے کام کرتے تھے ان کے مالک ان کے ساتھ بہت اچھا سلوک کرتے تھے۔ سلطنت کی طرف سے غلاموں کے ساتھ رحم اور انسانیت کا برتاؤ کرنے کے لیے قانون بنے ہوئے تھے۔ یاگیہ ولکیہ اسمرتیوں میں لکھا ہے کہ زبردستی غلام بنائے ہوئے اور چوروں سے خریدے گئے غلاموں کو اگر مالک خود آزاد نہ کردے تو راجہ انھیں آزاد کرا دے۔ کوئی سانحہ پیش آجانے پر آقا کی جان بچانے کے صلہ میں غلام آزاد کردیا جاتا تھا۔[1] نادر اسمرتی میں تو یہاں تک لکھا ہوا ہے کہ آقا کی جان بچانے والے غلام کو اولاد کی طرح جائداد میں ورثہ بھی دیا جائے۔ جو لوگ قرض کی علت میں غلام بنتے تھے وہ قرض ادا کردینے پر آزاد ہوسکتے تھے۔ قحط زدے غلام دو گائیں دے کر، آہت غلام روپے دے کر، لڑائی میں پکڑے ہوئے اپنے

---

[1] سلیمان سوداگر، ص:۸۷۔ (ناگری پرچارنی سبھا)

کو خود بیچنے والے اور جوئے وغیرہ میں جیتے ہوئے غلام کوئی نمایاں خدمت انجام دے کر یا عوض دے کر آزاد ہوسکتے تھے۔[1] متاکشرا میں اس زمانہ میں غلاموں کو آزاد کرنے کا طریقہ بھی لکھا ہوا ہے۔ آقا غلام کے کندھے سے پانی کا بھرا ہوا گھڑا اٹھاتا اور اسے توڑ کر اکشت، پھول وغیرہ غلام پر پھینکتا ہوا تین بار کہتا تھا اب تو میرا غلام نہیں ہے، یہ کہہ کر اسے آزاد کردیتا تھا، یہاں کے غلام معتمد ملازم سمجھے جاتے تھے۔ ان کے ساتھ کسی طرح کی سختی یا زیادتی روانہ رکھی جاتی تھی۔ ایسی حالت میں چینی اور عرب سیاحوں کو ملازموں اور غلامی میں کوئی فرق ہی نظر نہ آیا۔ پھر وہ لوگ غلاموں کا ذکر کیسے کرتے؟

توہمات

ادبیات اور نظریات میں انتہائی ترقی ہونے کے باوجود عوام میں توہمات کی کمی نہ تھی۔ لوگ جادو ٹونے، بھوت بریت وغیرہ کے معتقد تھے۔ جادو ٹونے کا رواج ہندوستان میں زمانہ قدیم سے چلا آتا تھا۔ آتھرو وید میں تسخیر، تالیف، تخویف وغیرہ کا ذکر موجود ہے۔ راجہ کے پروہت آتھرو وید کے عالم ہوتے تھے۔ دشمنوں کا خاتمہ کرنے کے لیے راجہ جادو ٹونے اور عملیات بھی کام میں لاتا تھا۔ ہمارے زمانہ زیر بحث میں ان توہمات کا بہت زور تھا۔ بان نے پربھاکر وردھن کی موت کے وقت لوگوں کے آسیب کا شبہ کرنے اور اس کے ردعمل کا ذکر کیا ہے۔[2] کادمبری میں بھی بان نے لکھا ہے کہ ولاس وتی اولاد کے لیے تعویذ پہنتی تھی، گنڈے باندھتی تھی، گیدڑوں کو گوشت کھلاتی تھی، بھوتوں کو خوش کرتی تھی اور رمالوں کی خاطرتواضع کرتی تھی۔ اسی طرح حمل کے وقت ارواح خبیثہ سے اس کی حفاظت کرنے کے لیے پلنگ کے نیچے راکھ کے حلقے بنانے، گوروچن سے بھوج پتر پر رکھے ہوئے منتروں کے جنتر باندھنے، چڑیل سے بچنے کے لیے مور پنکھوں کے ارسینے، سفید سرسوں بکھیرنے وغیرہ عملیات کا ذکر کیا ہے۔[2] بھوبوتی نے مالتی مادھو میں لکھا ہے کہ اگھور گھنٹ مالتی کو دیوی کے مندر میں حصول

---

[1] سلیمان سوداگر، ص:۸۷۔ (ناگری پرچارنی سبھا)

[2] الیٹ، جلد:۱، ص:۸۸

مقصد کے لیے قربان کرنے لے گیا تھا۔ ''گوڈو ہو'' میں بھی دیوی کو خوش کرنے کے لیے آدمیوں اور جانوروں کے قربان کیے جانے کاذکر ہے۔ ان اسباب سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے زمانہ متعینہ تک ہندوستان میں توہمات کا خاصہ زور تھا۔ لوگ بھوت، پریت، ڈائنی، شاکنی، وغیرہ کے معتقد تھے۔ سومیشور کوئی کے سورتھوتسو، نامی کاویہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ راجہ لوگ جادو منتروں سے دشمنوں کو قتل کرانے یا زخموں کو منتروں کے ذریعہ اچھا کرنے کا عمل کرتے تھے۔ دیویوں کو خوش کرنے کے لیے جانوروں اور آدمیوں کو بلی دینے کے لیے وحشیانہ اور شرمناک رسم اس وقت بھی موجود تھی۔

اطوار

اس موضوع کو ختم کرنے کے پہلے اس زمانہ کی عادات و اطوار پر بھی چند الفاظ لکھنا بے موقع نہ ہوگا۔ زمانہ قدیم سے ہی ہندوستانیوں کے اطوار بہت ہی پسندیدہ اور نیک رہے ہیں۔ میگا ستھنیز نے لکھا ہے کہ وہ لوگ سچ بولتے تھے، چوری نہیں کرتے تھے اور نہ اپنے گھروں میں تالے ڈالتے تھے۔ جواں مردی میں ایشیا میں ان کا کوئی ہمسر نہ تھا۔ وہ بہت حلیم اور جفاکش تھے، انھیں عدالت میں جانے کی ضرورت کبھی نہ ہوتی تھی۔ یہ کیفیت زمانہ قدیم میں ہی نہیں تھی۔ ہمارے زمانہ کے سیاحوں نے بھی ان کے خوش کردار ہونے کی خوب تعریف کی ہے۔ ہیونسانگ لکھتا ہے کہ ہندوستان کے لوگ سادگی اور ایمانداری کے لیے مشہور ہیں۔ وہ کسی کا مال غصب نہیں کرتے۔ الادریسی لکھتا ہے کہ ہندوستان کے لوگ ہمیشہ حق کی حمایت کرتے ہیں، حق سے دشمنی نہیں کرتے۔ ان کے معاملات کی صفائی نیک نیتی اور صداقت مشہور ہے۔ ان معاملات میں وہ اتنے نیک نام ہیں کہ دوسرے ممالک کے لوگ بلا خوف ان سے تعلقات پیدا کرتے ہیں جس سے ان کا ملک خوشحال ہوتا جاتا ہے۔ تیرھویں صدی کا شمس الدین ابو عبداللہ بدیع الزماں کے فیصلہ کااقتباس کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ ہندوستان کی آبادی بہت گھنی ہے، وہاں کے لوگ دھوکے اور بدنیتی سے نفرت کرتے ہیں۔ زندگی اور موت کی وہ بالکل پروا نہیں کرتے۔[1] مارکو پولو (تیرھویں صدی) نے لکھا ہے کہ براہمن اچھے تاجر اور حق پرور ہیں۔

---

[1] میکس مولر، انڈیا، ص:۲۷۵

وہ گوشت مچھلی کا استعمال نہیں کرتے اور کامل احتیاط سے زندگی بسر کرتے ہیں۔وہ طویل العمر ہوتے ہیں۔[1] اس زمانہ کے چھتری چارپائی پر مرنا شرمناک سمجھتے تھے، شمشیر بکف مرنے کی ان کی تمنا رہتی تھی۔ یہ موقع نہ ملتا تھا تو وہ لوگ دریا میں کود کر پہاڑوں سے گر کر یا آگ میں جل کر جان دے دیتے تھے۔ بلال سین اور دھنگ دیو کے پانی میں ڈوب مرنے اور مریچھ کٹک کے مصنف شودرک وغیرہ کے آگ میں جل مرنے کی نظیریں ملتی ہیں۔ بعض اوقات براہمن بھی ضعیف ہوجانے پر آگ میں جل مرتے یا پانی میں کود پڑتے تھے۔ سکندر کے زمانہ میں ایک براہمن کے آگ میں جل مرنے کا پتہ لگتا ہے۔ مارکو پولو نے بھی اس رسم کا ذکر کیا ہے۔[2]

ہندوستانی تہذیب میں عورتوں کا درجہ

کسی قوم کی معاشرت اس وقت تک مکمل نہیں سمجھی جاتی جب تک اس میں عورتوں کا درجہ اونچا نہ ہو۔ زمانہ سلف بعید میں عورتوں کا بہت احترام کیا جاتا تھا۔ اسی لیے انھیں اردھانگنی (مردوں کے جسم کا نصف) کا نام دیا گیا تھا۔ گھر میں ان کا درجہ بہت بلند تھا۔ یگیہ وغیرہ رسوم میں شوہر کے ساتھ بیٹھنا لازمی تھا۔ رامائن اور مہا بھارت میں ہی نہیں ان کے بعد کے ناٹکوں میں بھی عورتوں کا درجہ بہت اونچا بتایا گیا ہے۔ ہمارے زمانہ تک بھی عورتوں کا معاشرت میں بہت اونچا درجہ تھا۔ بھوبھوتی اور نارائن بھٹ کے ناٹکوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں عورتوں کا کافی وقار تھا۔

عورتوں کی تعلیم

پچھلے زمانہ کی طرح اس زمانہ میں عورتوں اور شودروں کو تعلیم دینا خطرناک نہ سمجھا جاتا تھا۔ بان بھٹ نے لکھا ہے کہ راج شری کو بودھ اصولوں کی تعلیم دینے کے لیے دوا کرمتر کا تقرر ہوا تھا۔ بہت سی عورتیں بودھ بھکشو بھی ہوتی تھیں جو یقیناً بودھ عقائد سے کما حقہ واقف ہوتی ہوں گی۔ شنکر اچاریہ کے ساتھ شاشترارتھ کرنے والے منڈن مسر کی بیوی کے متعلق یہ روایت مشہور ہے کہ اس نے شنکر اچاریہ کو بھی لاجواب کردیا

---

[1] مارکو پولو، جلد:۲، ص:۳۵۰-۶۰

[2] سی وی وید، ہسٹری آف میڈیول انڈیا، جلد:۲، ص:۱۹۱

تھا۔ مشہور شاعر راج شیکھر کی بیوی اونتی سندری علم و فضیلت میں یگانہ روزگار تھی۔ راج شیکھر نے دیگر علما سے اپنے اختلاف رائے کا اظہار کرتے ہوئے جہاں اور علما کی رایوں کا حوالہ دیا ہے وہاں تین مقامات پر اس نے اونتی سندری کی رائے کا بھی حوالہ دیا ہے۔ اونتی سندری نے پراکرت میں مستعمل ہونے والے دیسی الفاظ کی ایک لغت بھی بنائی جس میں ہر ایک لفظ کے استعمال کی سند اس نے اپنی ہی تصنیف سے پیش کی تھی۔ ہیم چندر نے اپنی دیسی نام مالا میں دو جگہوں پر اس کے اختلاف رائے کا ذکر کرکے ثبوت میں اس کے اشعار پیش کیے ہیں۔ عورتوں کی تعلیم کے متعلق راج شیکھر اپنے خیالات یوں ظاہر کرتا ہے۔ مردوں کی طرح عورتیں بھی شاعرہ ہوں۔ ملکہ تو روح میں ہوتا ہے، وہ مرد یا عورت کے جنس میں تمیز نہیں کرتا۔ راجاؤں اور وزیروں کی بیٹیاں، ارباب نشاط، پنڈتوں کی بیویاں شاستروں کی ماہر اور شاعرہ دیکھی جاتی ہیں۔[1] ہمارے زمانہ میں بھی متعدد عورتیں شاعرہ ہوئی ہیں۔ ان میں سے کچھ کے نام یہ ہیں۔ اندو لیکھا، مارولا، موریکا، وجکا، شیلا، سبھدرا، پدم سری، مدالسا اور لکشمی۔ اتنا ہی نہیں، عورتوں کو ریاضیات کی تعلیم بھی دی جاتی تھی۔ بھاسکر اچاریہ (بارہویں صدی کے آخر میں) نے اپنی لڑکی لیلاوتی کو حساب سکھانے کے لیے لیلاوتی نام کی کتاب لکھی۔ فنون لطیفہ کی تعلیم تو عورتوں کو خاص طور پر دی جاتی تھی۔ بان نے راج سری کو گانا، ناچنا، وغیرہ سکھانے کے لیے خاص انتظام کیے جانے کا ذکر کیا ہے۔[2] تلاش کرنے سے تاریخ میں ایسی اور بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں۔

پردہ

اس زمانہ میں پردہ کا رواج نہ تھا۔ راجاؤں کی عورتیں درباروں میں آتی تھیں۔ ہیونسانگ لکھتا ہے کہ جس وقت ہون راجہ مہر کل شکست کھانے کے بعد پکڑا گیا اس وقت بالادتیہ کی ماں اس سے ملنے گئی تھی۔ ہرش کی ماں بھی اراکین دربار سے ملتی تھی۔ بان کادمبری میں لکھا ہے کہ بلاس وتی مختلف شگون جاننے والے جوتشیوں اور مندر کے

---

[1] ناگری پرچارنی پتر کا حصہ: ۲، ص: ۸۰۔۸۵

[2] رتنا ولی۔ ایکٹ ۲

پجاریوں اور براہمنوں سے ملتی تھی اور مہا کال کے مندر میں جاکر مہا بھارت کی کتھا سنتی تھی۔ راج سری ہیونسانگ سے خود ملی تھی۔ اس زمانہ کے ناٹکوں میں بھی پردہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ سیاح ابو زید نے لکھا ہے کہ مستورات ملکی اور غیر ملکی سیاحوں کے سامنے آتی تھیں، میلوں اور باغوں میں سیر و تفریح کے لیے مردوں کے ساتھ عورتیں بھی جاتی تھیں۔ کام سوتر میں اس کا ذکر کیا گیا ہے۔ عورتیں فوجی ملازمت بھی کرتی تھیں، اور راجاؤں کے ساتھ دربار، ہوا خوری، لڑائی وغیرہ میں شریک ہوتی تھیں۔ وہ مسلح ہوکر گھوڑے پر سوار ہوتی تھیں۔ کہیں کہیں لڑائی میں رانیوں اور دیگر عورتوں کے گرفتار کیے جانے کا ذکر بھی آیا ہے۔ دکھن کی پچھمی سولنکی وکرمادتیہ کی بہن اکا دیوی طبعًا دلیر واقع ہوئی تھی۔ اور فن سیاست میں اتنی ماہر تھی کہ چار صوبوں پر حکومت کرتی تھی۔ ایک کتبہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسی نے (بیل گاؤں ضلع کے) گوکاک کے قلعہ کا محاصرہ بھی کیا تھا۔ اسی طرح اور بھی ایسی مثالیں دی جاسکتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں پردہ کا چلن نہ تھا۔ اتنا البتہ تحقیق ہے کہ راجاؤں کی محلوں میں ہر خاص و عام کو جانے کی اجازت نہ تھی۔ مسلمانوں کے آنے کے بعد پردہ کا رواج شروع ہوا۔ شمالی ہندوستان میں مسلمانوں کا زور زیادہ تھا، اس لیے وہاں اونچے خاندانوں میں گھونگھٹ اور پردہ دونوں ہی کا رواج زور پکڑتا گیا۔ جن صوبوں میں مسلمانوں کا اثر زیادہ نہ ہوا وہاں پردہ یا گھونگھٹ کا رواج بھی نہ چلا۔ آج بھی راجپوتانہ سے دکھن سارے ہندوستان میں کہیں پردہ نہیں ہے اور کہیں ہے بھی تو برائے نام۔

شادی

منو اسمرتی میں جو ہمارے زمانہ زیر تنقید سے پہلے بن چکی تھی آٹھ قسم کی شادیوں کا ذکر ہے۔ براہم، دیو، آرش، پراجاتیہ، آسر، گاندھرو، راکشس اور پشاچ، بہت ممکن ہے کہ اس وقت ان آٹھوں قسموں کی شادیوں کا رواج رہا ہو۔ لیکن روز بروز کم ہوتا جاتا تھا۔ یاگیہ ولکیہ نے ان سب کی تشریح کرکے پہلی چار قسموں کو ہی مرجح کہا ہے۔ وشنو اور شنکھ اسمرتیوں میں پہلی چار قسموں کو ہی جائز کہا ہے۔ ہاریت اسمرتی میں تو صرف براہم بواہ کو مناسب کہا گیا ہے۔

اونچے خاندانوں میں کثرت ازدواج کی رسم موجود تھی۔ راجہ، سردار اور اہل ثروت کئی کئی شادیاں کرتے تھے۔ ایک کتبے میں کلچوری راجہ گاندگے دیو کے مرجانے پر اس کی بہت سی رانیوں کے ستی ہونے کا ذکر ملتا ہے۔ اس زمانہ تک کمسنی کی شادیوں کا رواج نہ تھا۔ کالی داس نے شکنتلا سے دشینت کے ملنے کا واقعہ لکھا ہے۔ شکنتلا اس وقت بالغ ہوگئی تھی۔ گریہیہ سوتروں میں شادی کے کچھ دنوں بعد گربھادھان کرنے کا ذکر ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ لڑکیاں بالغ ہوتی تھیں۔ منو اسمرتی میں لڑکی کی عمر ۱۶ بتلائی ہے۔ راج سری کی عمر شادی کے وقت ۱۴ سال تھی۔ کادمبری سے معلوم ہوتا ہے۔کہ مہاشویتا اور کادمبری دونوں کی عمر شادی کے قابل تھی۔ ہاں ہمارے دور متعینہ کے آخری حصہ میں کم سنی کی شادیوں کا آغاز ہو چلا تھا۔ مسلمانوں کے آنے کے بعد اس رواج نے زیادہ زور پکڑا۔ بدھوا بواہ اگر پہلے کی طرح عام نہ تھا، لیکن متروک بھی نہ ہوا تھا۔ یاگیہ ولکیہ اسمرتی میں بدھوا بواہ کا ذکر موجود ہے۔ وشنو نے یہاں تک لکھا ہے کہ باکرہ بدھوا کی شادی سے جو لڑکا پیدا ہو وہ جائداد کا وارث بھی ہے۔ پراشر تک نے لکھا ہے کہ اگر کسی عورت کا خاوند مرگیا ہویا سادھو بن گیا ہو، لاپتہ ہوگیا ہو، ذات سے خارج ہوگیا ہو، یا قوت مردی سے محروم ہو گیا ہو تو وہ دوسری شادی کرسکتی ہے۔ مشہور جین منتری وستو پال تیج پال کا بیوہ سے پیدا ہونا مشہور ہے۔ یہ رواج رفتہ رفتہ کم ہوتا گیا اور آخری دوجوں (جنیو پہننے والوں) میں بالکل غائب ہوگیا۔ البیرونی لکھتا ہے کہ عورت بیوہ ہوجانے پر شادی نہیں کرسکتی۔ بدھواؤں کے پہناوے اور وضع و قطع بھی عام عورتوں سے جدا ہوتے تھے۔ بان نے راج شری کے بیوہ ہوجانے پر اس کا ذکر کیا ہے۔ آج بھی اونچی ذاتوں میں بدھوا بواہ کا رواج نہیں، مگر نیچی ذاتوں میں عام ہے۔

رسم ستی

ستی کا رواج ہمارے زمانہ کے کچھ پہلے شروع ہوگیا تھا اور مخصوص میں کسی نہ کسی وجہ سے اس کا رواج بڑھتا گیا۔ہرش کی ماں خود ستی ہوگئی تھی۔ ہرش چرت میں اس کا ذکر موجود ہے۔ راج سری بھی آگ میں کودنے کو تیار ہوگئی تھی، پر ہرش نے اسے روک لیا۔ہرش کی تصنیف ''پریہ درشیکا'' میں وندھیہ کیتو کی عورت کے ستی ہونے کا ذکر

آیا ہے۔ اس کے پہلے چھٹویں صدی کے ایک کتبہ سے بھانو گپت کے سپہ سالار گوپ راج کی بیوی کے ستی ہونے کی نظیر موجود ہے۔ البیرونی لکھتا ہے ''بدھوائیں یا تو تپسونی کی زندگی بسر کرتی ہیں، یا ستی ہوجاتی ہیں۔ راجاؤں کی عورتیں، اگر بوڑھی نہ ہوں تو ستی ہو جاتی ہیں۔''[1] سبھی بیواؤں کے لیے ستی ہونا لازمی نہ تھا، یہ امر عورتوں کی مرضی پر مبنی تھا۔

ان رواجوں کے باوجود معمولی طور پر عورتوں کی تمدنی حالت بری نہ تھی۔ ان کی کما حقہ عزت و تعظیم کی جاتی تھی۔ وید ویاس نے منو اسمرتی میں ان کے معمولات کا جو ذکر کیا ہے وہ پڑھنے لائق ہے۔ اس کا معمولات کا جو ذکر کیا ہے وہ پڑھنے لائق ہے۔ اس کا لب لباب یہ ہے۔ عورت شوہر سے پہلے اٹھ کر گھر صاف کرے، اسنان کرے اور کھانا پکائے، شوہر کو کھلا کر پوجا کرے۔ تب خود کھائے، باقی دن آمدنی و خرچ وغیرہ کے انتظام میں صرف کرے۔ شام کو بھی گھر میں جھاڑو اور چوکا لگا کر کھانا پکاوے اور خاوند کو کھلاوے۔ منو اسمرتی میں لکھا ہے کہ جس گھر میں عورتوں کی عزت ہوتی ہے، وہاں دیوتا رہتے ہیں۔ اسی میں لکھا ہے : آچارج اپادھیائے سے اور باپ آچارج سے دس گنا قابل تعظیم ہے، لیکن ماں باپ سے ہزار گنی قابل تعظیم ہے۔ عورتوں کی قانونی حیثیت بھی کمتر نہ تھی۔ ان کی ذاتی ملکیت کے متعلق قانون بنے ہوئے تھے۔ وہ بھی جائداد کی وارث ہوسکتی تھیں۔ اس مسئلہ کے متعلق ہم تفصیل سے آئندہ لکھیں گے۔

---

[1] البیرونی، جلد:۱، م ص:۱۵۵

ادبیات

قدیم ہندوستان کا ادب بہت جامع، پرمغز اور بلند پایہ تھا۔ علمائے ہند نے ہر ایک صنف میں طبع آزمائی کی تھی۔ ادب، صرف و نحو، آیور وید، نجوم، ریاضیات، نظریات، صنعت و حرفت، سبھی شعبے کمال کی انتہا تک پہنچ چکے تھے۔ ہم یہاں ترتیب وار ان شعبوں کی ترقیوں کا کچھ مختصر ذکر کرنے کی کوشش کریں گے۔ یہاں یہ بتلا دینا ضروری ہے کہ زمانۂ قدیم میں ادب سے صرف ادب لطیف یعنی شعر، ناٹک، ناول، قصے، کہانیاں، علم عروض وغیرہ ہی مراد ہوتے تھے۔ حالانکہ فی زمانہ ادب کامفہوم بہت جامع ہوگیا ہے اور سبھی علوم وفنون اس کے تحت میں آجاتے ہیں۔

ہمارے دور کے ادبیات زبان کے اعتبار سے تین حصوں میں تقسیم کی جاسکتی ہیں۔

(۱) سنسکرت ادب سب سے زیادہ گرانمایہ ہے۔ اس زمانہ میں سنسکرت ہی درباری زبان تھی۔ سلطنت کے سارے کاروبار اسی زبان میں ہوتے تھے۔ کتبے، تامب پتر وغیرہ بھی عموماً اسی زبان میں لکھے جاتے تھے۔ اس کے علاوہ سنسکرت سارے ہندوستان کے علما کی زبان تھی۔ اس لیے اس کا رواج کل ہندوستان میں تھا۔

(۲) پراکرت بھاشا عوام کی زبان تھی۔ یہی بول چال کی زبان تھی۔ اس کا ادب بھی بہت ترقی کر چکا تھا۔

(۳) جنوبی ہند میں اگرچہ علما میں سنسکرت کا رواج تھا، مگر وہاں بول چال کی زبان دراوڑی تھی جس میں تامل، تلگو، ملیالم، کناڑی، وغیرہ زبانیں شامل تھیں۔ ہمارے زمانہ میں ان زبانوں کا ادب بھی ترقی کے شاہراہ میں گامزن ہوا۔ اب ہم سلسلہ وار ان تینوں بھاشاؤں کی ادبیات پر غور کرتے ہیں۔

سنسکرت ادبیات کی ارتقائی رفتار

ادبیات کے اعتبار سے ہمارا دور مخصوص ترقی کرچکا تھا۔ ہمارے زمانے سے بہت قبل سنسکرت ادب مدون ہوچکا تھا، لیکن اس زمانہ میں اس کی ترقی کی رفتار قائم رہی۔ ہم اس زمانہ میں سنسکرت زبان میں دیگر زبانوں کی طرح لفظوں کی ترکیب یا زبان کے قواعد میں کوئی تغیر نہیں دیکھتے۔ اس کا خاص سبب یہ ہے کہ عیسیٰؑ کی قبل چھٹویں صدی میں پانِنی نے اپنے ویاکرن کے سخت قاعدوں سے سنسکرت زبان کو جکڑ دیا اور کسی شاعر یا عالم کو یہ حوصلہ نہیں ہوا کہ وہ پانِنی کے اصولوں سے منحرف ہو، کیونکہ پانِنی کو لوگ مہرشی سمجھتے تھے، اور سب کو ان سے عقیدت تھی۔ ان کے اصولوں کو توڑنا پاپ تھا، یہ حالت زمانۂ قدیم سے چلی آتی ہے۔ جبھی تو پتنجلی نے بھی پانِنی کے سوتروں میں بعض موقعوں پر غلطیاں دکھاتے ہوئے یہ کہہ کر اپنی جان بچائی تھی کہ پانِنی کے مطالب سمجھنا میرے استعداد سے بالاتر ہے۔ اس زمانہ میں سنسکرت میں لطافت پیدا کرنے کی بہت کوشش کی گئی، اس کا ذخیرۂ الفاظ بھی بہت بڑھ گیا۔ سنسکرت لکھنے کے مختلف طرزوں کی ایجاد ہوئی۔ یہ نشو ونما سن ۶۰۰ء سے نہیں، اس سے بہت قبل شروع ہوچکی تھی۔ خدائے سخن کالی داس، بھاس، اشو گھوش وغیرہ بھی اپنی سحر آرائیوں سے سنسکرت ادب کو مالا مال کرچکے تھے۔ رامائن اور مہا بھارت اور پہلے ہی جلوہ افروز ہوچکے تھے۔ لیکن یہ اس ترقی کی انتہا نہ تھی۔ سن ۶۰۰ء کے بعد یہ ترقی کا دور بدستور قائم رہا، ہمارے زمانے میں سیکڑوں نظم و نثر، ناٹک، اپنیاس، کتھائیں وغیرہ تصنیف ہوئیں۔

اس زمانے کے ادب کی بعض بہترین نظمیں

ہندوستانی ادب میں آج جتنی کتابیں موجود ہیں انھیں سے ہم اس زمانہ کی ادبی ترقی کا صحیح اندازہ نہیں کرسکتے۔ اس زمانہ کی ہزاروں لاجواب تصنیفیں تلف ہوچکی ہیں اور ہزاروں ایسی پوشیدہ جگہوں میں چھپی ہوئی ہیں جن کا ابھی تک کسی کو علم نہیں ہے۔ خدا کے فضل سے جو تصانیف دستبرد روزگار سے بچ رہی ہیں ان کی تعداد تھوڑی ہے۔ پھر بھی اس زمانہ کے ادب کی جو یادگاریں بچ رہی ہیں وہ اس ادب کی رفعت اور وسعت کا پتہ دے رہی ہیں۔ اس زمانہ کی موجودہ نظموں اور ادبیاب سے پتہ چلتا ہے

کہ اس زمانہ کی زیادہ تر تصانیف رامائن اور مہا بھارت کے واقعات سے ہی ماخوذ ہیں۔ ہم اگر ان دونوں قصوں سے متعلق تصانیف کو خارج کردیں تو بقیہ کتابوں کی تعداد بہت تھوڑی رہ جائے گی۔ یہاں ہم سنسکرت کے بعض ادبی جواہر ریزوں کا ذکر کرتے ہیں۔

کراتارجن: اس کا مصنف بھاروی ساتویں صدی میں ہوا تھا۔ اس کا تعلق مہابھارت کے واقعات سے ہے۔ یہ مثنوی صرف ادبی خوبیوں کے اعتبار سے نہیں، سیاسیات کے اعتبار سے بھی اعلیٰ درجہ کی ہے۔ لطافت معنوی اس کا خاص وصف ہے۔ اس کے آخری حصہ میں شاعر نے صنعت الفاظ کے نادر نمونے پیش کیے ہیں۔ ایک شلوک میں تو 'न' کے سوا اور کوئی حرف ہی نہیں آنے پایا۔ صرف آخر میں ایک 'त' ہے۔[1]

امروشتک بھی ایک لاثانی شاعرانہ تصنیف ہے۔ اس کے متعلق مشہور عالم ڈاکٹر میکڈانل نے لکھا ہے کہ مصنف عشاق کی خوشی اور رنج فراق اور وصال کے جذبات لکھنے میں ید طولیٰ رکھتا ہے۔

بھٹی کاویہ: اسی بھٹی نے جو ولبھی راجہ دھرسین کا وظیفہ خوار تھا، ادبیات کے پیرایہ میں صرف و نحو کے خشک اصولوں کو سکھانے کے لیے لکھا ہے۔ اس کے ساتھ ہی رام چندر کا قصہ بھی بیان کیا ہے۔

شوپال بدھ : اس میں کرشن کے ہاتھوں شوپال کے مارے جانے کا قصہ نظم کیا گیا ہے۔ اس کا مصنف ماگھ ساتویں صدی کے دوسرے نصف میں ہوا۔ اس نظم میں حسن بیان کے ساتھ تشبیہات، لطافت معنوی اور محاسن شاعری کا نادر نمونہ ہے۔ اس کی شاعری کے متعلق مشہور ہے۔

> "کالی داس تشبیہات کا بادشاہ ہے، بھاروی لطافت معنوی میں یکتا، ڈنڈی محاسن شاعری میں فرد، لیکن ماگھ ان تینوں اوصاف میں بے مثل ہے۔"

نلوادوے: اس میں نل دمینتی کا قصہ نظم کیا گیا ہے۔اس کا طرز بیان اور تنوع بحر خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ قافیوں کی بندش اس کی ایک خاص خوبی ہے۔ قافئے صرف

---

[1] کواتارجن۔ سرگ ۱۵۔شلوک ۱۴

آخر میں نہیں، وسط میں التزاماً لائے گئے ہیں۔ یہ کتاب سنسکرت ادب میں ایک معجزہ ہے۔

راگھو پانڈوی: اس کے مصنف کا نام کوی راج (سن۸۰۰ء) اس کتاب میں رامائن اور مہا بھارت کے واقعات ساتھ ساتھ نظم کیے گئے ہیں۔ ہر ایک شلوک کے دو معنی ہوتے ہیں۔ ایک رامائن کی کتھا کا مظہر ہے، دوسرا مہا بھارت کی کتھا کا۔ اس طرز کے اور بھی کاویہ موجود ہیں۔

پارشوا بھیودے: یہ کتاب جین آچارج جن سین نے دکھن کے راشٹر کوٹ راجہ اموگھہ برش (نویں صدی) کے زمانہ میں لکھی۔ اس کی خوبی یہ ہے کہ پارس ناتھ کے حالات کے ساتھ کہیں آخری بند، کہیں پہلا اور چوتھا بند، کہیں پہلا اور تیسرا بند اور کہیں دوسرا اور تیسرا بند میگھدوت سے لیا ہے۔ اس طرح اپنی ضخیم نظم میں اس نے تمام و کامل میگھدوت کو شامل کردیا ہے۔ اور اپنے قصہ کی روانی میں کہیں رکاوٹ نہیں پیدا ہونے دی۔ اس کتاب سے میگھدوت کا صحیح متن معلوم ہوجاتا ہے۔

یوں تو سنسکرت کا تمام و کمال حصہ نظم موسیقیت سے پڑھے اور اسے (Lyric Poetry) کہہ سکتے ہیں، لیکن جے دیو کی تصنیف گیت گووند جو بارہویں صدی میں لکھی گئی اس اعتبار سے اپنا نظیر نہیں رکھتی۔ شاعر نے مشکل بحروں میں حسن بندش کا کمال دکھایا ہے۔ اپنی عدیم المثال قدرت کلام سے اس نے صنائع لفظی اور قافیہ کی موزونی کو اس طرح یکجا کیا ہے کہ ساری نظم بے انتہا شیریں اور پرتاثیر ہے۔ اسے مختلف راگوں میں لوگ گا سکتے ہیں۔ اس تصنیف نے بڑے بڑے مغربی علما کو حیرت میں ڈال دیا ہے۔ اور کئی نقادوں نے تو اسے موسیقیت کی انتہا مان لی ہے۔

ان کے علاوہ اور بھی کتنی ہی رزمیہ نظمیں ہمارے زمانۂ زیر بحث میں لکھی گئی جن میں سے بعضوں کے نام درج ذیل ہیں۔ مشہور شاعر چھیمیندر نے 'رامائن منجری' 'بھارت منجری' اور 'دس اوتار چرت' 'سمے ماترکا' 'جانک مالا' 'کوی کنٹھ آبھرن' 'چتر برگ سنگرہ' وغیرہ چھوٹی بڑی کئی کتابیں تصنیف کیں۔ 'کمار داس کا جانکی ہرن' ہردت کا 'راگھو نیشدھی' منکھ کا 'شری کنٹھ چرت' ہرش کا 'نیشدھ چرت' وستو پال کا 'نر نارائن آنند کاویہ' راجانک جے رتھ کا 'ہر چرت چنتامن' راجانک رتناکرکا 'ہر بجے مہاکاویہ' دامودر کا

'کٹی نیمت' باگ بھٹ کا 'نیمی نروان' دھنجے کا 'دری سندھان مہا کاویہ' سندھیاکر نندی کا 'رام چرت' ولہن کا 'وکرما نک دیو چرت' پدم گیت کا 'نوساہسانک چرت' ہیم چندر کا 'دویا شرے مہاکاویہ' جیانک کا 'پرتھی راج بجے' سوم دیو کی 'کیرتی کومدی' او رکلہن کی 'راج ترنگنی' صدہا رزمیہ نظمیں ہیں۔ ان میں سے پچھلی سات تاریخیں ہیں۔

مجموعہ لطائف و ظرائف

ہمارے زمانہ میں لطائف و ظرائف کے کئی اچھے مجموعہ ہو چکے تھے۔ اَمت گتی (۹۹۳ء) کے 'سوبھاشت رتن سندوہ' او ربلبھہ دیو (گیارہویں صدی)[1] کے 'سوبھا شتاولی' کے علاوہ ایک بودھ عالم کا مجموعہ بھی ملتا ہے جو مشہور ماہر سلف ڈاکٹر ٹامس نے 'کویندر بچن سمچے' کے نام سے شائع کیا ہے۔ اس کتاب کی بارہویں صدی کی لکھی ہوئی ایک نقل ملی ہے۔ مگر کتاب یا مصنف کا نام ابھی تک تحقیق نہیں ہوسکا۔

تصانیف نثر

ادب میں کتھاؤں اور قصوں کا بھی خاص درجہ ہے۔ ہمارے زمانے میں اس صنف کو بھی ادیبوں اور مصنفوں نے نظر انداز نہیں کیا۔ چھوٹی چھوٹی کہانیوں کا رواج ہندوستان میں زمانہ قدیم سے چلا آتا ہے۔ بودھوں اور جینیوں کے مذہبی تصانیف جس وقت لکھی گئیں، اس زمانہ میں اس صنف ادب نے بہت ترقی کرلی تھی۔ سن ۶۰۰ء سے قبل کتنی ہی کتھائیں بن چکی تھیں جو مہا بھارت اور پورانوں میں شامل کر دی گئی ہیں۔ مشہور زمانہ 'پنچ تنتر' بھی تیار ہوچکا تھا۔ اس کے ترتیب کا زمانہ ابھی تحقیق نہیں کیا جاسکا۔ ہاں ۵۷۰ء میں اس کا پہلوی زبان میں ترجمہ ہو چکا تھا۔ یہ کتاب اتنی مقبول ہوئی کہ عربی اور سریانی زبان میں بھی اس کے تراجم ہوگئے۔ اس کے سوا ہمارے زمانہ کے بہت پہلے 'برہت کتھا' بھی موجود تھی جسے ''گناڈھ' نام کے ایک عالم نے پشاچی زبان میں لکھا تھا۔ دنڈی سوبندھو اور بان وغیرہ شعرا نے یہی تحقیق کی ہے۔ چھیمیندر نے

---

[1] کئی علما اسے چودھویں صدی کی تصنیف مانتے ہیں مگر یہ صحیح نہیں۔ سروانند نے جو ۱۰۸۱ء شک سمیت (۱۱۵۹ء) میں ہوا تھا امرکوش کی ''ٹیکا سروسو'' نام کی تشریح میں ''سوبھاشتاولی'' کے اجزا نقل کئے ہیں۔

۱۰۳۷ء میں 'برہت کتھا منجری' کے نام سے سنسکرت زبان میں اس کا ترجمہ کیا۔ پنڈت سوم دیو نے بھی 'کتھا سرت ساگر' کے نام سے (۱۰۶۷ء اور ۱۰۸۱ء کے بیچ میں) اس کا ترجمہ کیا تھا۔ اس کا تیسرا ترجمہ بھی 'برہت کتھا شلوک سنگرہ' کے نام سے دستیاب ہوا ہے۔ اس کے علاوہ بیتال 'پچیسی' 'سنگھاسن بتیسی' اور 'شوک بہتری' وغیرہ قصص کے مجموعے بھی ملتے ہیں جو ہمارے زمانہ میں بھی رائج تھے۔ ان تراجم سے ہندوستانی کتھائیں یورپ میں بھی پہنچ گئیں اور وہاں بھی ان کا رواج ہوگیا۔ یہی سبب ہے کہ کتنے ہی عربی قصوں میں ہندوستانی قصوں کا رنگ جھلکتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

چھوٹی چھوٹی کہانیوں کے ان مجموعوں کے علاوہ کئی نثر کے ناول یا 'آکھیائکائیں' بھی لکھی گئیں۔ اگرچہ یہ سنسکرت کی نثر میں لکھی گئی ہیں پر ان کا طرز بیان شاعرانہ ہے۔ صنائع وبدائع اور الفاظ کی رنگینی ان کی خصوصیات ہیں۔ پیچیدہ ترکیبوں اور صنعتوں کے باعث جابجا ان کی زبان بہت سخت ہوگئی ہے۔ ان تصانیف سے معاصرانہ تہذیب اور معاشرت پر بہت روشنی پڑتی ہے۔ دنڈی کوی کی تصنیف 'دش کمار چرت' سے ہمیں اس زمانہ کے رسم و رواج ، عام تہذیب، راجاؤں اور اراکین سلطنت کے عام برتاوات کے متعلق کتنی ہی باتوں کا انکشاف ہوتا ہے۔ سوبندھ کا بنایا ہوا 'واسو دتا' بھی سنسکرت ادب کی ایک لاثانی تصنیف ہے۔ لیکن صنعتوں کی اس میں اس قدر بھرمار ہوگئی ہے کہ اس کو سمجھنا لوہے کے چنے چبانا ہے۔ کہیں کہیں تو ایک ہی جملے یا فقرے کے کئی کئی معنی نکلتے ہیں۔ اس سے شاعر کے تبحر کا پتہ بھلے ہی ملتا ہو، پر عام آدمیوں کے لیے تو وہ بہت ہی ادق ہے اور شرح کے بغیر تو اس کے مطالب سمجھنے میں دقت معلوم ہوتی ہے۔ بان کے 'ہرش چرت' اور 'کادمبری' بھی سنسکرت ادب کی مایۂ ناز تصانیف میں ہیں۔ 'ہرش چرت' ایک تاریخی اور شاعرانہ نثر کی کتاب ہے۔ اس سے ہرش کے زمانہ کے حالات پر بہت صاف روشنی پڑتی ہے۔ اس کی زبان نہایت مشکل اور بندشوں سے پُر ہے۔ اس کا ذخیرۂ الفاظ بہت بڑا ہے۔ جذبات اور زبان ہر دو لحاظ سے کادمبری بہترین تصنیف ہے۔ اس کی زبان مشکل نہیں ہے اور لطافت بھی پہلی کتاب سے زیادہ ہے۔ اس کو پورا کرنے کے قبل ہی بان کا انتقال ہوگیا۔ اس کا قصہ ثانی اس کے بیٹے پلن بھٹ نے لکھ کر کتاب پوری کر دی۔ ان دونوں بزرگوں نے سنسکرت نثر لکھنے میں زبان

کی اتنی خوبیاں پیدا کردی ہیں کہ اور کسی مصنف کے ہاں نہیں ملتیں۔ اس سے علما میں یہ ضرب المثل ہوگیا ہے کہ ساری دنیا کے ادیب بان کے آتش خوار ہیں سوڈھل کی 'اُدے سندری کتھا' اور دھن پال کی 'تلک منجری' بھی رنگین نثر کے بیش بہا نمونے ہیں۔

چمپو

سنسکرت ادب میں چمپو (نظم و نثر ملی ہوئی) تصانیف کا خاص درجہ ہے۔ سب سے مشہور 'نل چمپو' ہے جس سے تری بکرم بھٹ نے ۹۱۵ء کے قریب بنایا تھا۔ سوم دیو کا 'لیش تلک' بھی اس صنف کی یادگار کتاب ہے۔ راجہ بھوج نے چمپو رامائن لکھنا شروع کیا تھا پر پانچ ہی کانڈ لکھے جاسکے۔

ناٹک

ناٹکوں اور رواج ہندوستان میں نہایت قدیم زمانہ سے چلا آتا ہے اور پانی کے قبل ہی جو عیسیٰ کی چھٹی صدی میں پیدا ہوا، اس کے اصول و قواعد منضبط ہوچکے تھے۔ پانی نے شلالی اور کری شاشو کے زٹ سوتروں کا نام بھی دیا ہے۔ زمانہ مابعد میں بھرت نے 'ناٹیہ شاستر' بھی لکھا۔ ہمارے زمانہ کے قبل، بھاس، کالی داس اشو گھوش وغیرہ نامور ناٹک نویس ہو گزرے تھے اور ہمارے زمانہ میں بھی کئی اچھے ناٹکوں کی تصنیف ہوئی۔ مہاراجہ شودرک کا بنایا ہوا ''مرچھ کٹکا'' بلند پایہ ناٹک ہے۔ اس میں روحانی قوت اور سعی کی جذبات بڑی باریکی کے ساتھ دکھائے گئے ہوں۔ قنوج کے راجہ ہرش وردھن نے جو بہت ہی علم دوست واقع ہوا تھا 'رتنا ولی' واود 'پریہ درشکا' نام کے دو ناٹک لکھے۔ افراد کی تشریح اور واقعات کی ترتیب کے اعتبار سے دونوں ہی ناٹک اونچے درجہ کے ہیں۔ اس کا تیسرا ناٹک 'ناگانند' ہے جس کی پروفیسر میکڈانل وغیرہ علما نے بہت تعریف کی ہے۔ اس فن میں کالی داس کا مدمقابل بھو بھوتی بھی زمانہ زیر تنقید میں ہوا۔ بھوبھوتی برار کا رہنے والا براہمن تھا۔ اس کے تین ناٹک 'مالتی مادھو' 'مہا بیر چرت' اور 'اُتر رام چرت' موجود ہیں۔ ان میں ہر ایک اپنی اپنی خصوصیات رکھتا ہے۔ 'مالتی مادھو' میں 'شرنگار رس' (حسن و عشق) 'مہابیر چرت' میں 'بیر رس' (دلاوری) اور اتر رام چرت، میں کرونا رس، (درد و غم) غالب ہے۔ مگر جذبات درد

کے اختیار میں بھوبھوتی کو سبھی شعرا پر تفوق ہے۔ اس کی بلندی فکر حیرت انگیز ہے۔
اس کے ناٹکوں میں یہ عیب ہے کہ افراد کی گفتگو بہت طولانی ہوگئی ہے اور اس لیے وہ
کالی داس یا بھاس کے ناٹکوں کی طرح کھیلے جانے کے لیے موزوں نہیں ہیں۔ بھٹ
نارائن ہے تو اسی زمانے کا شاعر مگر اس کے متعلق اب تک صحیح طور پر نہیں کہا جاسکتا
کہ کس سنہ میں پیدا ہوا۔ اس کا 'بینی سنگھار' ناٹک بہت اونچے درجہ کا ہے۔ اس میں
مہا بھارت کی لڑائی کا ذکر ہے۔ چنانچہ 'ویر رس' اس کی خصوصیت ہے۔ 'مدرا راکشس'
کا مصنف وشاکھ دت بھی آٹھویں صدی کے قریب ہوا۔ یہ ناٹک اپنے رنگ میں فرد
ہے۔ اس میں سیاسیات کا رنگ نمایاں ہے۔ راج شیکھر نے بھی جو قنوج کے راجہ مہندر
پال اور مہی پال کا وظیفہ خوار تھا کئی اچھے ناٹک لکھے۔ وہ سنسکرت اور پراکت دونوں
زبانوں کا جید عالم تھا۔ اپنے ناٹکوں میں اس نے کئی نئے بحروں کی ایجاد کی ہے۔
کہاوتوں کا بھی اس نے اکثر موقع بہ موقع استعمال کیا ہے۔ اس کے 'بال رامائن' اور
بال 'مہا بھارت کا' موضوع تو نام سے ہی ظاہر ہے۔ اس کا تیسرا ناٹک 'ودھ شال
بھنجکا' ایک ظرافت آمیز ناٹک ہے۔ کوی دامودر نے جو ۸۵۰ عیسوی سے قبل ہوا تھا،
ہنومان ناٹک، لکھا جسے ناٹک کہنے کے بجائے مثنوی کہہ سکتے ہیں۔ اس میں پراکت کا
مطلق استعمال نہیں کیا گیا۔ کرشن مسر کوی نے (سنہ ۱۱۰۰) 'پر بود چندرودے' نام کا ایک
بے نظیر ناٹک لکھا۔ اس میں صنائع اور جذبات پر خاص طور پر زور دیا ہے۔ فلسفیانہ اور
اخلاقی اعتبار سے اس ناٹک کا ہمسر نہیں۔ اس میں قناعت، عفو، حرص، طمع، غصہ، تکبر،
حسد، نگاہ باطل وغیرہ افراد ہیں۔ تاریخی اعتبار سے بھی اس ناٹک کو اہم کہہ سکتے ہیں۔
ان ناٹکوں کے علاوہ اور بھی درجہ دوم کے بہت سے ناٹک ہیں۔ مراری کا لکھا ہوا
'انرگھہ راگھو' بلہن کا لکھا ہوا 'کرن سندری' (ناٹکا)، چندیل راجہ پر مردی دیو کے وزیر
بتس راج کے لکھے ہوئے چھ روپک (تمثیلات)۔ 'کراتار جنی' (ایک ایکٹ کا ناٹک)
'کرپور چرت' (بھانڑ۔ مذاقیہ ڈراما) رکمنی پرنے، (ایہا مرگ، درد و فواق کا ڈراما)
'ترپرداہ' (ذم۔ شیطانی ڈراما) 'ہاسیہ چوزامنی' (ظرافت کا ڈراما) اور ''سمدر متھن'' (سم
وکار۔ شجاعت کا ڈراما) وغیرہ۔ چوہان راجہ وگرہ راج کا لکھا ہوا 'ہرکیلی ناٹک' سومیشور کا
'للت وگرہ راج' پرمار راجہ دھارا برش کے بھائی پرہلادن دیو کا 'پارتھ پراکرم' وغیرہ اچھے

ڈرامے ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی صدہا ناٹک لکھے گئے، جن کے نام یہاں طوالت کے باعث نہیں دیے جاسکتے۔

لہجہ صنائع وغیرہ اراکین اب

ادب کے دیگر شعبوں نے بھی ہمارے زمانہ میں اچھی ترقی پائی۔ ادب کے خاص ارکان صنائع، رنگ (رس) اور لہجہ وغیرہ پرکئی کتابیں تصنیف ہوئیں۔ ممٹ نے 'کاویہ پرکاش' لکھا پر وہ اسے پورا نہ کرسکا۔ اس کا باقی حصہ الکھ سوری نے لکھا۔ گوبردھن آچاریہ کا 'دھون آلوک' بھاما کا 'النکار شاستر'۔ راج شیکھر کی 'کاویہ میمانسا' ہیم چندر کا 'کاویہ انوشاسن' باگ بھٹ کا لکھا ہوا 'کاویہ انوشاسن' اور 'باگ بھٹ النکار' ادبھٹ کا 'کاویہ النکار سنگرہ' رودرٹ کا 'کاویہ سنگرہ' بھوج کا 'سرسوتی کنٹھ آبھرن' خاص طور پر ذکر کے قابل ہیں۔ اس موضوع سے متعلق ہمارے زمانے میں بھی کئی کتابیں تصنیف ہوئیں۔ چھند شاستر (علم عروض) تو وید کا عضو سمجھا جاتا ہے۔ اس پر بھی متعدد اعلیٰ تصانیف لکھی گئی ہیں، جن میں پینگل اچاریہ کا 'پنگل چھند سوتر' سب سے قدیم ہے۔ ہمارے زمانہ میں اس شعبہ سے متعلق کئی کتابیں لکھی گئی جن میں سے دامودر مسر کا بانی بھوشن، ہیم چندر کا 'چھند انوشاسن' اور چھیمیندر کی تصنیف 'سوورت تلک' قابل ذکر ہیں۔

ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ ہمارے سیکڑوں کاویہ ناٹک، اوپنیاس، تاریکی اور جہالت کے دور میں جو مسلمان فرماں رواؤں کے عہد حکومت میں شروع ہوا تلف ہوگئے۔ جو اب بھی موجود ہیں ان کا ہم نے صرف نام گنا دیا ہے۔ ممکن ہے تلاش سے اور بھی اعلیٰ درجہ کی اور تاریخی اہمیت کی کتابوں کا پتہ لگ جائے۔

ادبیات پر ایک سرسری نظر

سن ۶۰۰ء سے ۱۲۰۰ء تک ادبیات پر سرسری نظر ڈالنے سے پتہ لگتا ہے کہ ادبی زاویہ نگاہ سے وہ زمانہ انتہائی ترقی کے درجہ پر پہنچا ہوا تھا۔ کاویہ، صنائع، چھند شاستر (علم عروج) 'ناٹک' سبھی اصناف شاہراہ ترقی پر گامزن نظر آتے ہیں۔ ان ادبی کتب میں محض حسن و عشق کے افسانے نہیں ہیں بلکہ شجاعت، درد، وغیرہ دیگر رنگوں کی تکمیل بھی نظر آتی ہے۔ اخلاق اور تعلیم کے اعتبار سے بھی ان تصانیف کا پایہ بہت بلند

ہے۔ بھاروی کا 'کراتار جنی' سیاسیات کے اعتبار سے لاثانی تصنیف ہے۔ بان کی کادمبری اور 'ہرش چرت' میں جو اخلاقی تعلیم دی گئی ہے وہ اپنی نظیر نہیں رکھتی۔ بلندی فکر تو تقریباً تمام کتابوں میں کم و بیش موجود ہے۔

شاعری ہندوستان کے آریوں کی بہت عزیز چیز تھی۔ صرف نظم سے متعلق کتابیں ہی نظم میں نہیں لکھی گئیں بلکہ ویدک (طب) جوتش (نجوم) ویا کرن (صرف و نحو) ان گنت (علم اعداد) بیج گنت (جبر و مقابلہ) اور ان کے سوالات اور مثالیں تک نظم میں لکھی گئیں۔ اتنا ہی نہیں ہم دیکھتے ہیں کہ گپت خاندان کے راجاؤں کے سکوں پر بھی منظوم تحریر منقوش ہے۔ اس زمانۂ قدیم میں دنیا کے اور کسی ملک میں سکوں پر منظوم عبارت نہیں لکھی جاتی تھی۔

ویاکرن

زمانۂ قدیم میں ویاکرن کو بہت اہمیت دی جاتی تھی۔ وید کے چھ شعبوں میں ویاکرن ہی اولیٰ اور اول سمجھا جاتا تھا۔ سنہ ۶۰۰ء تک ویاکرن کی بہت کچھ تکمیل ہوچکی تھی۔ پانِنی کے ویاکرن پر کاتیائن اور پتنجلی اپنے بار تک اور مہا بھاشیہ لکھ چکے تھے۔ شرب ورما کا 'کاتنتر ویاکرن' بھی جو مبتدیوں کے لیے لکھا گیا تھا بن چکا تھا۔ اس پر سات تفسیریں مل چکی ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ عرصہ دراز تک ویاکرن ہندوؤں کے مطالعہ کا ایک خاص مضمون بنا رہا۔ پنڈت ہونے کے لیے ویاکرن میں ماہر ہونا لازمی تھا۔ ہمارے زمانہ زیر بحث میں بھی ویاکرن کے متعلق کئی اعلیٰ درجہ کی کتابیں لکھی گئیں۔ سب سے پہلے پنڈت جیادتیہ اور بامن نے ۶۶۲ء کے قریب پانِنی کے ویاکرن کی تفسیر لکھی جس کا نام ''کاشکا برتی'' رکھا۔ یہ بہت مفید تصنیف ہے۔ بھرت ہری نے بھاشا شاستر (علم اللسان) کے نقطۂ نگاہ سے ویاکرن پر 'واکیہ پردیپ' نام کی ضخیم کتاب لکھی اور 'مہا بھاشیہ دیپکا اور مہا بھاشیہ ترپدی'' نام کے خطبے بھی تیار کیے۔ اس زمانہ تک انادی سوتر، بھی بن چکے تھے جس کی تفسیر سنہ ۱۲۵۰ء میں اجل دت نے لکھی۔ پانِنی کے ویاکرن سے متعلق تفسیروں کے علاوہ کئی مستقل کتابیں بھی لکھی گئیں۔ چندر گومن نے سنہ ۶۰۰ء کے قریب 'چاندر ویاکرن' لکھا۔ اس میں اس نے پانِنی کے سوتروں اور مہا بھاشیہ سے بھی مدد لی ہے۔ اسی طرح جین 'شاکٹائن' نے نویں صدی میں ایک

ویاکرن کی ترتیب دی۔ مشہور جین عالم ہیم چندر نے اپنے زمانہ کے راجہ سدھ راج کی یادگار قائم رکھنے کے لیے شاکٹائن کے ویاکرن سے ہی زیادہ مبسوط 'سدھ ہیم' نام کا ویاکرن لکھا۔ جین ہونے کے باعث اسی نے وید کی زبان سے متعلق قواعد کا مطلق ذکر نہیں کیا۔ ان کے سوا ویاکرن سے متعلق صدہا چھوٹی چھوٹی کتابیں مرتب ہوئیں جن میں سے بعضوں کے نام یہ ہیں: وردھ مان کی لکھی ہوئی ''گن رتن مہو ددھی'' بھاسروگیہ کی لکھی ہوئی 'گن کارکا' بامن کی لکھی ہوئی 'لنگا وشاسن' ہیم چندر کی لکھی ہوئی 'انادی سوتر برتی'، 'دھاتو پاٹھ' 'دھاتو پارائن' 'دھاتو مالا' اور 'شبد انوشاسن' وغیرہ۔

ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ سنسکرت کے نشو کا رجحان اصلاح زبان کی طرف نہیں، بلکہ ذخیرہ الفاظ کی توسیع اور زبان میں رنگینی و بلاغت پیدا کرنے کی جانب تھا۔ اس لیے لغت کی ضرورت محسوس ہوئی اور کئی لغت بنے۔ اس میں بعض ایسے ہیں جن میں ایک موضوع کے تمام مترادف الفاظ جمع کردیے گئے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جن میں ایک لفظ کے مختلف معانی کی توضیح کی گئی ہے۔ کئی لغتوں میں تذکیر و تانیث سے مخصوص بحث کی گئی ہے۔ امر سنگھ کا مرتب کیا ہوا امر کوش جو منظوم لغت ہے نہایت مشہور تصنیف ہے اور ہمارے زمانہ کے آغاز کے قریب مرتب کیا گیا ہے۔ یہ ''کوش'' اتنا مقبول ہوا کہ اس پر تقریباً پچاس تفسیریں شائع ہوئیں، جن میں سے اب چند ہی تفسیروں کا کچھ نشان ملتا ہے۔ بھٹ چھیر سوامی کی تفسیر جو تقریباً ۱۰۵۰ء میں لکھی گئی خاص طور پر مشہور ہے۔ پرسوتم دیو نے ''ترکانڈ شیش'' کے نام سے امر کوش کا ایک تتمہ لکھا۔ یہ بہت ہی مفید مطلب مجموعہ ہے کیونکہ اس میں بودھ سنسکرت اور دوسری پراکرت زبانوں کے الفاظ بھی دیے گئے ہیں۔ اسی مصنف نے 'ہاراولی' نام کی ایک لغت اور مرتب کی جس میں وہ سب غامض الفاظ شامل کیے گئے ہیں جن میں اس کے قبل کے لغت نویسوں نے نظر انداز کردیا تھا۔ اس کا زمانہ بھی سنہ ۷۰۰ء کے قریب سمجھنا چاہیے۔ شاشوت کا لکھا ہوا 'انیکارتھ سمچے' بھی نہایت کارآمد تصنیف ہے۔ ہلا یدھ نے سنہ ۹۵۰ء کے قریب ابھی دھان رتن مالک، نام کی لغت لکھی۔ اس میں کل ۹۰۰ شلوک ہیں۔ دکھنی عالم یادو بھٹ کا 'بجینتی کوش' بھی اچھی کتاب ہے۔ اس میں الفاظ، حروف کی تعداد اور جنس کے ساتھ ساتھ ردیف وار لکھے گئے ہیں۔ ان لغات کے علاوہ

دھننجے کی 'نام مالا' مہیشور کی 'بشو پرکاش' اور منکھ کوی کی انیکارتھ کوش، وغیرہ مجموعے بھی تیار ہوئے۔ ہیم چندر کا ابھی دھان چنتا منی، معرکتہ الآرا تصنیف ہے جو اسی کے بیان کے مطابق اس کے ویاکرن کا تتمہ ہے۔ پھر اس نے اس کا ایک اور تتمہ مرتب کیا جس میں علم نباتات سے متعلق الفاظ کی تشریح کی گئی ہے۔ اس کا نام 'نگھنٹ کوش' ہے۔ اس نے انیکارتھ سنگرہ بھی لکھا۔ سنہ ۱۱۰۰ء کے قریب کیشو سوامی نے نانارتھ سنکلپ نام کی ایک لغت مرتب کی۔

فلسفہ

ہمارا زمانہ فلسفہ کے اعتبار سے ترقی کی انتہا تک پہنچا ہوا تھا۔ اس کے قبل ہندوستان میں فلسفہ کے چھ مشہور شعبے تکمیل پا چکے تھے۔ نیلے 'ویشے شک' سانکھیہ، یوگ، پورب میمانسا اور انر میمانسا (ویدانت)۔ پانی نے نیلے سے 'نیا یک' کا استخراج کیا ہے۔ سبھی شعبے منتہا عروج پر تھے۔ ان کے علاوہ بودھ اور جین فلسفہ نے بھی خوب فروغ حاصل کیا تھا۔ قوم کی خوشحالی، ملک میں امن اور اطمینان اور رعایا میں معاش کی جانب سے بے فکری کا قدرتی نتیجہ تھا کہ فلسفہ کو فروغ ہوا۔ ۶۰۰ء سے قبل تک ان تمام شعبوں کی خاص خاص تصانیف (سوتر گرنتھ) مرتب ہوچکی تھیں اور ان پر عالمانہ و محققانہ تفسیریں بھی لکھی جاچکی تھیں۔

نیلے درشن

نیلے فلسفہ کے اس شعبے کو کہتے ہیں جس میں کسی شے کا حقیقی علم حاصل کرنے کے لیے استدلال کی صورتیں قائم کی گئی ہوں۔ اس درشن کے مطابق ان سولہ اسباب (پدارتھوں) کے حقیقی علم پر نجات مبنی ہے۔

دلیل، وہم، علت، وہ شے جو ثابت کی جائے، تمثیل، حقیقت، بحث، حجت، تحقیق، مقدمہ، مناظرہ، اعتراض: دلیل فاسد، انحراف، تذلیل، تردید۔

دلیل کے چار اقسام ہیں۔ بدیہ (پرتیکش) قیاس (انومان) تقابل (اپما)، اور شہادت (شبد)۔

بدیہ کی دلیل بزرگوں کے اقوال ہیں۔ معنوی امور کی دلیل وید ہیں۔ وید منجانب

خدا ہیں۔ اس لیے ان کے مقولات ہمیشہ مستند اور صادق ہیں۔ پرمئے (وہ اشیاء جو ثابت کی جائیں) بارہ ہیں۔

(۱) آتما (روح)

(۲) شریر (جسم)

(۳) اندریاں (حواس خمسہ و قواعد ذہنیہ

(۴) ارتھ (وہ اشیائے جن سے خواہشات کی تکمیل ہو)

(۵) بدھی (عقل)

(۶) من (ادراک)

(۷) پربرتی (فطرت)

(۸) دوش (وہ اسباب جو فطرت کو دنیاوی امور کی جانب مائل کرتے ہیں۔

(۹) پنر جنم (تناسخ)

(۱۰) پھل (راحت یا تکلیف کا احساس)

(۱۱) دکھ

(۱۲) اپ ورگ یا موکش (نجات)

اچھا (ارادہ) دویش (منافرت) پریتن (سعی)، سکھ، دکھ اور علم حقیقی، آتما کے ارکان ہیں۔ آتما ہی فعلوں کا محرک اور اشیاء کا جالب ہے۔ دنیا کا خالق آتما ہی ایشور (پرم آتما) ہے۔ آتما کے ارکان ہیں۔ آتما ہی کی طرح ایشور میں بھی اعداد، مقدار، تشخیص، اتصال، انفصال، ادراک، ارادہ، علم وغیرہ صفات ہیں مگر مستتر صورت میں۔ پہلے جنم کے فعلوں کے مطابق ہمارا جسم پیدا ہوتا ہے۔ عناصر خمسہ حواس کی تخلیق ہوتی ہے اور ذات کے اجتماع سے تکوین۔

نیائے درشن کے اس مجمل ذکر سے واضح ہوگا کہ ہندو نیاے شاستر، محض منطق نہیں ہے بلکہ پرمیوؤں (وہ اشیاء جو ثابت کی جائیں) سے بحث کرنے والا فلسفہ ہے۔ مغربی منطق یا Logic سے اسے کوئی نسبت نہیں۔

نیائے شاستر کا مصنف گوتم تھا۔ اس کے نیائے سوتروں کی شرح باتسائن نے کی۔ اور اس شرح کی تفسیر ساتویں صدی کے آغاز میں آدوتکر نے لکھی۔ یہ تفسیر نیاے شاستر

کے علما میں بہت مستند سمجھی جاتی ہے۔ واسودتا کے مصنف سوبندھو نے مل ناگ، نیائے استھتی، دھرم کیرتی اور آدوتکر ان چاروں مفسروں کا ذکر کیا ہے۔ قیاساً یہ سبھی ساتویں صدی کے آغاز میں ہوئے ہوں گے۔ آدوت کر کی تفسیر واچسپتی مسر نے لکھی، اور اس تفسیر کی تفسیر مزید اُدینا چارج نے تانپریہ پری شدھی نام سے لکھی۔ سنہ ۹۸۴ء کے قریب ایک دوسرے اُدین نے اپنی مشہور کتاب 'کسمانجلی' لکھی۔ اس میں اس نے نیائے شاستر کے اصولوں سے ایشور کا وجود ثابت کیا ہے۔ دنیا میں مسئلہ توحید پر جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں۔ ان میں اس کا بھی شمار ہے۔ اُدین کا طرز استدلال اور اسلوب یہاں نہایت عالمانہ اور حیرت انگیز ہے۔ اس میں اس نے میمانسا کے منافقانہ اصولوں اور ویدانتیوں، سانکھیوں اور بودھوں کے ستکارباد (علت میں معلول کا پہلے سے موجود رہنا) کا کامل طور پر ازالہ کیا ہے۔ اس نے بودھ فلسفہ کی مخالفت میں بھی ایک کتاب 'بودھ دھکار' لکھی۔ یہ سب کتابیں قدیم نیائے شاستر سے تعلق رکھتی ہیں۔

سنہ ۶۰۰ء سے نیائے شاستر کے معتقدوں میں جین اور بودھ علما نے بھی حصہ لینا شروع کردیا تھا۔ ان کا طرز استدلال قدیم طرز سے جداگانہ تھا۔ اس کی تکمیل آٹھویں صدی کے قریب ہوئی۔ اسے زمانۂ متوسط کا نیائے کہتے ہیں۔ بودھ منطقی دگناگ نے اس دائرہ کی بنیاد ڈالی۔ نالند میں رہنے والے دھرم پال کے تلمیذ دھرم کیرتی نے ساتویں صدی میں 'نیائے بندو' نام کی کتاب لکھی جس پر دھرموتر نے سنہ ۸۰۰ء کے قریب ایک تفسیر مرتب کی۔ جین عالم ہیم چندر نے سوتروں کے طرز میں پرمان میمانسا لکھی۔ متوسطین کی زیادہ تر کتابیں اب لاپتہ ہیں۔ ہاں تبت میں بودھ نیائے سے متعلق کئی سنسکرت کتابوں کے تبتی ترجمے ملتے ہیں جن کی اصلیں حوادث روزگار کی نذر ہوگئیں۔

نئے منطقی دور کا آغاز سنہ ۱۲۰۰ء کے قریب شروع ہوا۔ بنگال کے نودیپ میں گنگیش نے 'تتو چنتامن' لکھ کر اس فرقہ کی بنا ڈالی۔ نئے دور کی خصوصیت مشکل الفاظ کا استعمال اور لفظی مباحثہ ہے۔ زمانہ مابعد میں ندیا میں اس اسکول نے بہت فروغ پایا۔ لیکن نہ اس میں تحقیق کی روح رہی نہ حق کی جستجو۔ محض لفظی نمائش رہ گئی۔ اب تک بنگال میں اس کا رواج ہے۔

ویشیشک درشن

ویشیشک اس فلسفہ کا نام ہے جس میں مجردات اور عناصر کی تحقیق ہو۔ مہرشی کناد اس کے بانی ہیں۔ اس درشن اور نیائے درشن میں بہت کچھ مماثلت ہے۔ دونوں ایک ہی فلسفہ کی دو شاخیں ہیں اور اصول میں نیائے کہنے سے دونوں ہی مراد ہوتے ہیں۔ کیونکہ گوتم کے نیائے میں استدلال کا رنگ غالب ہے، اور ویشیشک میں مجردات کا۔ ایشور، روح، دنیا وغیرہ کے متعلق دونوں ے اصول ایک ہیں۔ نیائے میں بالخصوص طرز استدلال اور دلیل کی تحقیق کی گئی ہے، لیکن ویشیشک میں اس سے دو قدم آگے بڑھ کر درویوں کا انکشاف کیا گیا ہے۔ درویہ (مفردات) نو ہیں۔ زمین، پانی، روشنی، ہوا، فضا، زمانہ، جہت، روح، پرم آتما اور من۔ اس میں اول چار لطیف حالت میں قدیم اور کثیف حالت میں حادث ہیں۔ دوسری چار قدیم اور لامحدود ہیں۔ من قدیم ہے مگر لامحدود نہیں۔ انھیں خصوصیات کا انکشاف کرنے کے اعتبار سے اس شعبہ کا نام ویشیشک پڑا۔ کیونکہ وشیش کے معنی خاص ہیں۔ اس فلسفہ کے مطابق پدارتھ صرف چھ ہیں۔ درویہ (مجردات)، گن (صفت)، کرم (حرکت)، کلیت، جنسیت اور اتحاد۔ بعض لوگوں نے زمانہ مابعد میں ساتواں پدارتھ بھی مان لیا اور وہ 'نیستی' ہے۔ گن چوبیس ہیں۔ رنگ، مزہ، بو، احساس، تعداد، مقدار، تجرد، وصل، فصل، تقدم، تاخر، ثقل، رقت، التزام، سماع، تکلیف، راحت وغیرہ۔ حرکت پانچ قسم کی ہے دوری، قبض، انبساط وغیرہ۔

ویشیشک کی مادیت محتاج بیان نہیں۔ مادہ قدیم اور لاثانی ہے۔ اسی کے اجتماع سے اشیاء بنتی ہیں اور دنیا کی تکوین ہوتی ہے۔ جب وہ وقت آجاتا ہے کہ روح اپنے فعلوں کے قدیم نتائج بھوگ لے تو ایشور انھیں حالات کے مطابق اس کی تخلیق کرتا ہے۔ اسی ارادہ یا تحریک سے مادہ میں حرکت یا انتشار پیدا ہوتا ہے اور وہ باہم متحد ہوکر تخلیق میں سرگرم کار ہوجاتے ہیں۔ جین درشن سے یہ اصول بہت کچھ ملتے جلتے ہیں۔ مگر ویشیشک پر کوئی پرانی تفسیر دستیاب نہیں ہے۔ پرشست پاد کا ''پدارتھ دھرم سنگرہ'' غالباً سنہ ۷۰۰ء کے قریب لکھا گیا تھا۔ وہ اس گروہ کی مستند کتاب ہے۔ سری دھر نے ۹۹۱ء میں ''پدارتھ دھرم سنگرہ'' کی ایک نہایت عالمانہ شرح لکھی۔ جوں جوں زمانہ گزرتا گیا ویشیشک اور نیائے دونوں ایک دوسرے کے قریب تر ہوتے گئے۔

سانکھیہ

سانکھیہ میں تکوین عالم کے نظام سے بحث کی گئی ہے۔ سانکھیہ کے مطابق پرکرت (مادہ) ہی دنیا کی علت ہے۔ اور ستو، رج اور تم (سرور، خواہش اور جمود) ان تینوں صفات کے اجتماع سے عالم اور اس کے کل موجودات کی تخلیق ہوئی ہے۔ آتما ہی پرش ہے۔ وہ عمل سے خالی، شاہد، اور فطرت سے جدا ہے۔ سانکھیہ کے مطابق پرماتما یا ایشور کا وجود نہیں ہے۔ اس فرقہ کے لوگ ۲۵ عناصر کے قائل ہیں۔ 'پرش (آتما)' پرکرتی (مادہ)، مہاتتو (عقل)، اہنکار (انانیت)، گیارہ حواس (حواس خمسہ اور ان کے اعضا اور دل)، پانچ صفات اور پانچ عناصر اولیٰ۔

سانکھیہ درشن بھی دوسرے درشنوں کی طرح بہت قدیم ہے۔ بدھ کے زمانہ میں اس کا بہت زور تھا۔ سانکھیہ درشن میں چونکہ مادیت کا رنگ تھا اسی لیے بدھ نے بھی ایشور کے وجود کو غیر ضروری خیال کیا۔ واچسپتی مصر نے ایشور کرشن کی، 'سانکھیہ کارکا' پر 'سانکھیہ تتو کومدی' نام سے ایک مستند تفسیر لکھی۔ اس فرقہ کی کتابیں کم ملتی ہیں اور جو ملتی بھی ہیں وہ ہمارے دور کی نہیں۔ یہ امر یقینی ہے کہ اس خیال کے مقلد گیارہویں صدی میں بھی کثرت سے تھے۔ عرب کے عالم سیاح البیرونی نے اپنے مشہور سفر نامے میں اس درشن کا مفصل ذکر کیا ہے۔ ایشور کرشن کی 'سانکھیہ کارکا' اس زمانے میں بھی علما میں بہت وقعت کی نگاہ سے دیکھی جاتی تھی جیسا کہ البیرونی کے ان اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے جو اس نے اس موضوع پر پیش کیے ہیں۔ اپنشدوں میں جس سانکھیہ کا ذکر آیا ہے اس سے تو وہ موحد معلوم ہوتا ہے پر ایشور کرشن اور اس کے بعد کے مفسروں نے اسے منکر ثابت کیا ہے۔

یوگ

یوگ وہ درشن ہے جس میں خیال کو یکسو کرکے ایشور میں مستغرق ہوجانے کے طریقے بتائے گئے ہیں۔ یوگ درشن میں آتما (روح) اور جگت (موجودات) کے متعلق سانکھیہ درشن کے خیالات ہی کی تائید کی گئی ہے۔ لیکن پچیس عناصر کی جگہ یوگ درشن میں چھبیس عناصر مانے گئے ہیں۔ چھبیسواں عنصر تکلیف اور فعلوں کے اثر سے پاک،

ایشور ہے۔ اس میں یوگ کے مقاصد ارکان اور ایشور کے وصال کے ذرائع پر غور کیا گیا ہے۔ یوگ درشن کے مطابق انسان ان پانچ مفردات کا شکار ہوتا ہے: جہالت، انانیت، خواہش، کینہ اور الفت۔ ہر ایک آدمی کو اپنے فعلوں کے زیر اثر دوسرا جنم لینا پڑتا ہے۔ ان مضرات سے بچنے اور حصول نجات کی تدابیر کو یوگ کہتے ہیں۔ یوگ کی عملیات کی مشق کرتے کرتے بتدریج انسان کامل ہوجاتا ہے اور بالآخر نجات حاصل کرلیتا ہے۔ ایشور ازلی، مختار، لاشریک، لاثانی اور قید زمان سے آزاد ہے۔ دنیا دارالمحن ہے اس لیے قابل ترک، یوگ کے آٹھ ارکان یہ ہیں۔ تزکیہ اخلاق، ضبط، طرز نشست، حبس دم، تزکیہ نفس، تیقن، محویت اور استغراق۔

یوگ کی تکمیل کے لیے ان آٹھوں ارکان میں مزاولت لازمی اور لابدی ہے۔ مجردات کے متعلق یوگ کا بھی وہی خیال ہے جو سانکھیہ کا ہے۔ اس سے سانکھیہ کو گیان یوگ اور یوگ کو کرم یوگ کہتے ہیں۔

اس درشن کا ہندوستانی معاشرت اور تہذیب پر بہت زیادہ اثر پڑا۔ کتنے ہی اس کے مقلد ہوگئے۔ یوگ سوتروں کی 'ویاس بھاشیہ' کی تفسیر واچسپتی مصر نے لکھی۔ وگیان بھکشو کا 'یوگ سار سنگرہ' بھی ایک مستند تصنیف ہے۔ راجہ بھوج نے یوگ سوتروں پر ایک آزادانہ تفسیر لکھی۔ عقب میں یوگ شاستر میں تنتر کی آمیزش ہوگئی اور جسم کے اندر کئی چکربنا ڈالے گئے۔ ہتھ یوگ، راج یوگ، لے یوگ، وغیرہ موضوعات پر بھی اکثر کتابیں لکھی گئیں۔

پورب میمانسا

بعض علماء کا عقیدہ ہے کہ پہلے میمانسا کا نام نیائے تھا۔ ویدک اقوال کے باہمی مناسبت اور توازن کے لیے جیمنی نے پورب میمانسا میں جن دلیلوں اور ثبوتوں کا استعمال کیا وہ پہلے نیائے کے نام سے مشہور تھے۔ 'آپستمب دھرم سوتر' کے نیائے سے پورب میمانسا ہی مقصود ہے۔ مادھو اچاریہ نے پورب میمانسا سے متعلق 'سار سنگرہ' نامی کتاب لکھی جو 'دنیائے مالا وستار' نام سے مشہور ہے۔ اسی طرح واچسپتی نے 'دنیائے کنی کا' نام سے میمانسا کے موضوع پر ایک کتاب لکھی۔

میمانسا شاستر عمل کا موید ہے اور وید کے عملی حصہ کی تشریح کرتا ہے۔ اس میں یکیہ وغیرہ رسوم سے متعلق منتروں میں جن رسوم، قربانیوں، یکیوں کا ذکر آیا ہے ان کی تفصیل کی گئی ہے۔ یہ یکیوں اور قربانیوں کو ہی ذریعہ نجات سمجھتا ہے۔ اس لیے میمانسا کے مقلد ہر ایک انسانی یا وحدانی قول کو عمل کا موید تسلیم کرتے ہیں۔ میمانسا میں آتما، برہم یا موجودات کی تشریح نہیں کی گئی ہے۔ یہ صرف وید کی ازلیت ثابت کرتا ہے۔ اس کے مطابق وید منتر ہی دیوتا ہیں۔ اس کا قول ہے کہ سبھی افعال نتیجہ کے ارادہ سے ہی کیے جاتے ہیں۔ نتیجہ عمل سے ہی حاصل ہوسکتا ہے۔ لہٰذا فعل اور اس کے معاون اقوال کے علاوہ کسی خدا کے ماننے کی ضرورت نہیں۔ میمانسا والے 'شبد' یا آواز کو قدیم مانتے تھے، نیائے والے حادث، سانکھیہ اور میمانسا دونوں ہی وجود خدا سے منکر ہیں۔ وید کا مستند ہونا دونوں تسلیم کرتے ہیں۔ فرق صرف یہی ہے کہ سانکھیہ والے ہر ایک کلپ (کلپ کئی ہزار سالوں کا ہوتا ہے) میں وید کی تجدید کے قائل ہیں اور میمانسا والے اسے قدیم کہتے ہیں۔

جیمنی کے سوتروں (میمانسا) پر سب سے پرانی تفسیر شبر سوامی کی موجود ہے جو غالباً پانچویں صدی میں لکھی گئی۔ کچھ زمانہ کے بعد میمانسا کے دو حصے ہوگئے۔ ان میں ایک کا بانی کمارل بھٹ ساتویں صدی میں ہوا۔ اس نے میمانسا پر 'کانتر وارتک' اور 'شلوک وارتک' دو کتابیں تصنیف کیں جس میں اس نے وید کی ربانیت سے منکر بودھوں پر اعتراضات کیے۔ مادھو اچاریہ نے اس موضوع پر 'جیمنیہ نیائے مالا وستار' نام سے ایک معرکتہ الآرا کتاب لکھی۔ اس فلسفہ کا نام پورب میمانسا اس لیے پڑا کہ 'کرم کانڈ' (شریعت) اور 'گیان کانڈ' (معرفت) میں سے سابق کی اس میں تفصیل کی گئی ہے۔ اس لیے نہیں کہ یہ 'اتر میمانسا' یعنی ویدانت سے پہلے بنا۔

اتر میمانسا

اتر میمانسا یا ویدانت کی ہمارے دور میں سب سے زیادہ اشاعت ہوئی۔ ویاس کے ویدانت سوتر دیگر حلقوں کی تصانیف کی طرح بہت پہلے بن چکے تھے۔اس کی سب سے قدیم تفسیر جو بھاگری نے لکھی اب موجود نہیں۔ دوسری تفسیر جو شنکر اچاریہ نے لکھی وہ موجود ہے۔

شنکر اچاریہ اور ان کا ادویت واد (توحید)

شنکر اچاریہ نے اس دور میں مذہبی اور علمی انقلاب پیدا کردیا۔ مذہبی انقلاب کا مختصر ذکر ہم اوپر کرچکے ہیں۔ انھوں نے ویدانت میں ''ادویت واد'' یعنی آتما اور پرماتما یا خدا اور ماسوا میں دوئی کا نہ ہونا اتنے محققانہ اور مجتہدانہ انداز سے ثابت کیا کہ لوگ دنگ رہ گئے۔ ویدانت سوتروں میں اس ''مایا باد'' کا ارتقا کہیں نظر نہیں آتا۔ پہلے پہل شنکر اچاریہ کے گرو گووند اچاریہ کے گرو گوڑ پاد کی کاریگاؤں میں مایا کا کچھ ذکر آتا ہے جسے شنکر اچاریہ نے بہت اہمیت دے کر اسے ممتاز جگہ دے دی۔ یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ خود ''ادویت واد'' کے بانی تھے۔ انھوں نے اپنی زبردست تبحر سے 'ویدانت سوتر' گیتا اور اپنشدوں کا بھاشیہ لکھا جس میں ان تینوں کتابوں کی ادویت واد کے نقطہ نگاہ سے تاویل کی گئی تھی۔ علما کے گروہ میں اس بھاشیہ کو قبول عام حاصل ہوگیا۔ کسی کو ان کے پرزور دلیلوں کے خلاف زبان کھولنے کا حوصلہ نہ ہوا۔ شنکر آچاریہ کے دنداں شکن طرز استدلال، لطافت زبان اور مجتہدانہ شان نے کتنے ہی علما کو ان کا مقلد بنا دیا۔ ادویت واد کی تلقین کے لیے انھوں نے صرف دھرم گرنتھوں کا بھاشیہ ہی نہیں لکھا، بلکہ سارے ہندوستان میں گھوم گھوم کر دوسرے درشنوں کے مقلدین سے مباحثہ و مظاہرہ کیا اور انھیں شکست دی۔ اس سے ان کے علم و کمال کا سکہ جم گیا۔ شنکر اچاریہ کا اصلاح کردہ ویدانت ہی آج کل کا ویدانت ہے۔

ویدانت کے عقائد کا کچھ مختصر تذکرہ ضروری ہے۔ نیائے اور ویشیشک نے ایشور، جیو (روح) اور پرکرتی (فطرت) تینوں کو مان کر ایشور کو دنیا کا خالق ٹھہرایا ہے۔ سانکھیہ نے دو ہی علتوں کو قدیم اور ازلی مانا۔ ویدانت نے ایک قدم اور آگے بڑھ کر ادویت واد ہمہ اوست کا اصول قائم کیا۔ برہم ہی دنیا کی علت اور معلول دونوں ہے۔ دنیا میں اور جتنی چیزیں نظر آتی ہیں وہ سب خالی اور عارضی ہیں۔ برہم کا وجود روحانی ہے۔ سب چیزوں میں اسی ایک روشنی کا جلوہ ہے۔ ساری چیزیں اسی کی مجازی اور ظاہری صورتیں ہیں۔ جیو اور برہم میں کوئی فرق نہیں دنیا اور کائنات کے متعلق ویدانتوں کا خیال ہے کہ یہ برہم کی فرضی صورت ہے۔ رسی سے جس طرح سانپ کا گمان ہوتا ہے اسی طرح ازلی اور لطیف برہم میں ہم مغالطہ آمیز، اور مجازی دنیا کا گمان کر لیتے

ہیں۔ یہ عالم نہ تو برہم کی حقیقی صورت ہے اور نہ اس کا فعل یا معلول ہی۔ مایا کے باعث ہی برہم مختلف صورتوں میں نظر آتا ہے۔ برہم کے ساتھ مایا کے مل جانے ہی سے جیو بنتا ہے۔ گیان سے مایا کا پردہ دور ہوجاتا ہے اور حقیقی ایشور رہ جاتا ہے۔ مایا ایک ناقابل بیان شے ہے۔

اس ادویت واد یا مایا واد پر بودھ دھرم کا بہت زیادہ اثر پڑا تھا۔ اسی لیے بہت سے علما شنکر اچاریہ کو بودھ ثانی کہتے ہیں۔ اگرچہ بودھ دھرم کے زوال کے ساتھ بودھ فلسفہ کا بھی انحطاط ہوگیا تھا پر دنیا کو باطل اور مغالطہ آمیز ماننے کے اصول کو شنکر اچاریہ نے بدستور قائم رکھا۔ برہم اور ویدوں کو ازلی اور دنیا کو باطل اور بے حقیقت ماننے کے باعث ویدانت ہندؤں اور بودھوں میں یکساں طور پر مقبول ہوا۔ یہی سبب ہے کہ اس فرقہ کو اتنی جلد فروغ ہوگیا۔ شنکر اچاریہ کے بھاشیوں پر ان کے شاگردوں نے بھی کئی عالمانہ تفسیریں لکھیں جن کا ویدانتوں کے فرقہ میں بہت وقار ہے۔ اس علمی فرقہ کے فروغ کا ایک دوسرا سبب یہ تھا کہ شنکر اچاریہ نے اسے مذہبی جماعت کی شکل دے کر ہندوستان کے چاروں گوشوں میں مٹھ قائم کردیے جن کا ذکر اوپر کیا جاچکا ہے۔ ان مٹھوں کے ذریعہ ویدانت کی خوب اشاعت ہوئی۔ شنکر اچاریہ کے پیروؤں نے ویدانت کے خزانہ کو خوب مالا مال کردیا۔

رامانج او ران کا وشٹ ادویت

شنکر اچاریہ کا یہ ادویت واد بہت دنوں تک ویدانت فرقہ کے نام سے چلتا رہا۔ کسی نے اس کی مزاحمت نہ کی مگر بارہویں صدی میں رامانج نے اس فرقہ میں ایک نئی شاخ قائم کی۔ یہ شنکر اچاریہ کے ادویت واد سے بالکل متبائن تھا۔ اسے ہم وششٹ ادویت واد کہہ سکتے ہیں۔۔ اس کے مطابق جیو اور جگت (روح اور دنیا) برہم سے جدا ہونے پر بھی جدا نہیں ہے اس فرقہ میں اگرچہ برہم جیو اور جگت تینوں اصلاً ایک ہی مانے جاتے ہیں تو بھی عملاً تینوں ایک دوسرے سے مختلف اور بعض خاص صفات سے متصف ہوجاتے ہیں۔ جیو اور برہم میں وہی تعلق ہے جو آفتاب اور اس کی کرن میں ہے۔ کرن جس طرح سورج سے نکلتی ہے اسی طرح جیو بھی برہم ہی سے نکلتا ہے۔ برہم واحد ہے اور کثیر بھی۔ وہ صرف علت ہے۔ اس فلسفہ کے دنیاوی اصول سانکھیہ

درشن ہی کے اصولوں سے ماخوذ ہیں۔ در اصل دویت اور ادویت دونوں کے درمیان یہ وسطی راستہ ہے۔ اسے "بھیدا بھیدواد یا دویت آدویت" بھی کہتے ہیں۔

رامانج نے بھی ویدانت سوتروں گیتا اور اپنشدوں کی تاویل دویت واد کے نقطہ سے کی اور 'شری بھاشیہ' لکھا۔ انھوں نے بھی شنکر اچاریہ کی طرح دکھن میں ایک فرقہ جاری کیا جس کا اوپر ذکر کیا جاچکا ہے۔ اگرچہ یہ فرقہ شنکر آچاریہ کے فرقہ کی طرح رائج نہ ہوا تو بھی اس کی کافی اشاعت ہوئی۔

مادھو اچاریہ اور ان کا دویت واد

رامانج کے زمانہ میں ہی مادھو اچاریہ نے بھی دویت واد کی تلقین کرکے مادھو فرقہ قائم کیا۔ انھوں نے بھی سات پرانے اپنشدوں، بھگوت گیتا، بھگوت پران، اور ویدانت سوتروں پر دویت نقطہ نگاہ سے بھاشیہ اور کئی مستقل کتابیں لکھیں۔ انھوں نے سانکھیہ اور ویدانت کو ملا دیا۔ اپنے عقائد کے اصولوں کا مجموعہ انھوں نے تتو سنکھیان، نامی کتاب میں کیا ہے۔ انھوں نے ایشور، جیو اور پرکرتی کو جدا جدا مانا ہے۔ ویدانت فرقہ میں وہ شنکر اچاریہ کے مخالف تھے۔ اس فرقہ میں بھی علمی صورت کے مقابلہ میں مذہبی صورت ہی زیادہ اختیار کی۔اس طرح ہمارے دور میں ویدانت فرقہ نے بہت زیادہ ترقی کی۔ مختلف علما نے اپنے اپنے اصول کے مطابق ویدانت سوتروں کی تاویلیں کرکے کئی فرقہ قائم کردے۔ اگرچہ ان میں سے بعض فرقے اب بھی زندہ ہیں مگر شنکر اچاریہ کا ادویت واد سب پر حاوی ہے۔ اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا کہ سبھی پرانی کتابیں ایک نئے نقطہ نظر سے دیکھی جانے لگیں۔ مایا واد کے اس عقیدہ نے ہندوؤں کے جو پہلے ہی بودھ دھرم کے باعث دنیا کو باطل اور بے حقیقت مانے ہوئے تھے دلوں میں گھر کرلیا جس کا اثر ابھی تک قائم ہے۔

چارواک

ان چھ فلسفیانہ فرقوں کے علاوہ اس وقت اور بھی کئی فرقہ موجود تھے۔ چارواک کا فرقہ بھی بہت قدیم ہے۔ اس کے سوتروں کا مصنف برہسپتی زمانہ قدیم میں ہو گزرا تھا۔ بودھوں نے اس منکر اور مجاز پسند فرقہ کو نیست و نابود کرنے کی بہت کوشش کی۔

نہیں کہا جاسکتا یہ فرقہ کب تک منتظم صورت میں قائم رہا۔ اتنا تحقیق ہے کہ شنکر اچاریہ کے زمانہ میں بھی یہ فرقہ اتنا مطعون نہ ہوا تھا کہ اس سے اغماض کیا جاسکے۔

بودھ فلسفہ

بودھ دھرم کا زوال شروع ہوگیا تھا لیکن بودھ فلسفہ بہت عرصہ تک قائم رہا۔ بودھ دھرم کے آغاز کے ساتھ ہی اس کا فلسفہ معرض وجود میں نہ آیا تھا۔ بودھ علما نے بہت عرصہ کے بعد اپنے عقائد کو فلسفہ کی صورت میں لانا شروع کیا۔ بودھ دھرم کے اصولوں کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔

جین درشن

جین فرقہ کے علما نے بھی اپنے عقائد کو فلسفہ کی ہیئت دینے کی کم کوشش نہیں کی۔ کچھ ہی دنوں میں جین فلسفہ نے بھی کافی ترقی حاصل کرلی۔ اس کے اصولوں کا بھی ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں۔ پھر بھی یہاں کے خاص مذہبی اصول ''سیاد باذ'' کا کچھ مختصر تذکرہ کرنا ضروری ہے۔

انسان کا علم غیر یقینی ہے۔ وہ کسی شے کی صورت کو یقینی طور پر نہیں جان سکتا۔ اپنے حواس اور دل کی دوربین ہی کے ذریعہ وہ ہر ایک چیز کی صورت قائم کرتا ہے جو اس مغالطہ سے مبرا نہیں۔ اس لیے یہ لازمی نہیں کہ ان کے مشاہدات ہمیشہ صحیح ہوں۔ اگرچہ وہ انھیں صحیح سمجھ رہا ہو۔ اسی اصول پر جینیوں کے 'سیاد باذ' کا آغاز ہوا ہے۔ وہ ہر ایک گیان کے سات درجے قائم کرتے ہیں۔ (۱) شاید ہو (۲) شاید نہ ہو (۳) شاید کسی صوت میں ہو کسی صورت میں نہ ہو (۴) شاید لفظوں میں اس کا اظہار نہ کیا جاسکے (۵) شاید ہو اور لفظوں میں اس کا ذکر نہ کیا جاسکتا ہو (۶) شاید نہ ہو اور لفظوں میں اس کا ذکر نہ کیا جاسکے (۷) شاید کسی صورت میں ہو، کسی صورت میں نہ ہو، پر ناقابل اظہار ہو۔ غرض ہر ایک قسم امکان یا شبہ کی حالت میں ہی ہم کو معلوم ہوتی ہے۔

اس زمانے کے علمی ترقی پر سرسری نگاہ

اگر ہم ہندوستان کے ان چھ سو سالوں کی علمی تاریخ پر نظر ڈالیں تو ہم کو واضح

ہوگا کہ سبھی عقائد اپنے اپنے دائرہ میں ترقی کر رہے ہیں اگر ادویت واد منتہائے عروج پر ہے تو دویت واد بھی کافی سرسبز ہے۔ ایک طرف اگر بجائے روح اور ایشور کا چرچا ہے تو دوسری طرف چارواک شیشہ و ساغر کی (ا) تعلیم دے رہا ہے۔ ادھر نیائے، ویدانت، یوگ توحید کی اشاعت کر رہے تھے تو دوسری طرف سانکھیہ خدا کے وجود سے منکر ہو رہا تھا۔ پورب میمانسا والے اگر عمل اور شریعت کی تعلیم دے رہے تھے تو ویدانتی گیان کو بھی ذریعہ نجات سمجھتے تھے۔

مغربی فلسفہ پر ہندوستانی فلسفہ کا اثر

ہندوستان کی اس علمی ترقی کا مغربی فلسفہ پر کیا اثر پڑا یہ ایک وسیع مضمون ہے اور ہمارے دائرہ سے کچھ خارج بھی ہے۔ ہمیں تو صرف ۶۰۰ء سے ۱۲۰۰ء تک کے زمانہ سے بحث کرنی ہے اور یہاں کے فلسفہ کا جو اثر مغربی فلسفہ پر پڑا اسے اس دور سے کوئی تعلق نہیں۔ لیکن چونکہ مضمون بہت ہی اہم ہے یہاں اس کا کچھ تذکرہ کرنا بے موقع نہ ہوگا۔

مشرقی فلسفہ کا یونان کے فلسفہ پر بہت زیادہ اثر پڑا ہے۔ دونوں کے خیالات میں بہت کچھ یکسانیت موجود ہے۔ زینوفینس اور پرینیڈس کے اصولوں اور ویدانت میں بہت کچھ مطابقت ہے۔[1] سقراط اور افلاطون کا بقائے روح کا اصول مشرقی اصول ہے۔ سانکھیہ کا اثر یونان کے فلسفہ پر بہت واضح ہے۔ بعضوں کا یہ بھی خیال ہے کہ یونان کا مشہور عالم فیثا غورث ہندوستان میں فلسفہ پڑھنے آیا تھا۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی علما ہندوستانی فلسفہ پڑھنے کے لیے یہاں آئے تھے۔[2] فیثا غورث نے تناسخ کے مسئلہ کو یہاں سے لے جا کر یونان میں رائج کیا۔ زمانہ قدیم کی یونانی روایات کے مطابق چیلس، ایمپی ڈاکلس، ڈیماکریٹس وغیرہ علما نے الٰہیات کا مطالعہ کرنے کے لیے مشرق کا سفر کیا تھا۔[3] ناسٹک (Gnostic) فرقہ پر سانکھیہ کا اثر ظاہر ہے۔[4]

---

[1] اے اے میکڈانل۔ انڈیاز پاسٹ ص:۱۵۹

[2] ڈاکٹر ان فیلڈ۔ ہسٹری آف فلاسفی جلد،ا، ص:۶۵

[3] پروفیسر میکڈانل۔ سنسکرت لٹریچر، ص:۴۲۲

[4] پروفیسر میکڈانل۔ سنسکرت لٹریچر، ص:۴۲۳

تمدنی حالت

آخر میں ہم مشرقی فلسفہ کے متعلق بھی علما کی رایوں کا اقتباس پیش کرکے اس مبحث کو ختم کریں گے۔

شلیگل نے لکھا ہے کہ یورپ کا اونچے سے اونچا فلسفہ ہندوستانی فلسفہ کے شمس نصف النہار کے سامنے ایک ٹمٹماتے ہوئے چراغ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔[1]

سر ڈبلیو ڈبلیو ہنٹر نے لکھا ہے کہ ہندوستانی فلسفہ میں علم اور عمل، دھرم اور ادھرم، ذی روح، غیر ذی روح اور روح، جبر و اختیار، روح اور خدا وغیرہ مسائل پر محققانہ روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس کے علاوہ عالم کی تکوین، انتظام اور ارتقا کے متعلق مختلف پہلوؤں سے غور کیا گیا ہے۔ ارتقا پر حال کے علما کے خیالات کپل کے ارتقا کی تکمیل معلوم ہوتے ہیں۔[2]

شری متی ڈاکٹر ایبسنٹ لکھتی ہیں: ہندوستان کا علم الذہن یورپ کے علم الذہن سے زیادہ مکمل ہے۔[3]

پروفیسر میکس ڈنکر نے لکھا ہے کہ ہندوستان کا استدلال حال کے کسی قوم کے منطق سے کم نہیں ہے۔[4]

جوتش

دیگر علوم کی طرح فلکیات میں بھی زمانہ قدیم میں ہندوستان نے بہت ترقی کی تھی۔ ویدوں میں نجوم کے بہت اونچے اصولوں کا ذکر آیا ہے۔ ایک براہمن میں لکھا ہے کہ فی الواقع آفتاب طلوع یا غروب نہیں ہوتا بلکہ زمین کے گھومنے سے دن رات ہوتے ہیں۔[5] زمانہ قدیم میں یگیوں اور قربانیوں کی کثرت کے باعث سیاروں اور معین اوقات کا علم عوام میں بھی رائج تھا۔ نجوم کو بھی ویدوں کا ایک رکن مانا جاتا تھا۔ اس

---

[1] ہنٹر۔ انڈین گزیٹر، انڈیا، ص:۲۱۳۔۲۱۴

[2] لیکچر آف نیشنل یونیورسٹیز ان انڈیا (کلکتہ) جنوری ۱۹۰۶ء

[3] ہسٹری آف اینٹی کریٹی جلد:۱، ص:۳۱۰

[4] میکڈازل۔ انڈیاز پاسٹ صفحہ:۱۸۱

[5] میکڈازل۔ انڈیاز پاسٹ صفحہ:۱۸۱

لیے اس کا مطالعہ عام تھا۔ عیسیٰ سے بھی قبل 'بودھ گرگ سنگھتا' اور جینیوں کی 'سری پتی' وغیرہ نجوم کی کتابیں تصنیف ہوچکی تھیں۔ 'آشو لائن سوتر' 'پارسکر گرہ سوتر' مہا بھارت اور 'مانو دھرم شاستر' میں جوتش کی کتنی ہی باتیں ماخوذ ہیں۔ عیسیٰ کے بعد کا سب سے پہلا اور مکمل 'سوریہ سدھانت' تھا جو اب دستیاب نہیں۔ اس کا پورا حال وراہ مہر نے اپنی پنچ سدھانتکا میں کیا ہے وہ موجود ہے۔ حال کا سوریہ سدھانت اس سے جدا اور جدید ہے۔ وراہ مہر نے (۵۰۵ء) اپنی 'پنچ سدھانتکا' میں ان پانچ سدھانتوں پولش، رومک، وسشٹ، سود، اور پتامہ کا کرن روپ سے (جس میں علم الاعداد ہی کے ذریعہ سے جوتش کا حساب ہوسکتا ہے اور عمل قوس کی ضرورت نہیں رہتی) بیان کیا ہے۔ اور لاٹا چاریہ، سنگھا چاریہ اور اس کے مرشد آریہ بھٹ، پردمن اور بجے نندی کی رایوں کا اقتباس کیا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ علما اس کے قبل کے ہیں۔ پر افسوس ہے کہ اب آریہ بھٹ کے سوا اور کسی کی تصانیف کا پتہ نہیں ہے۔ آریہ بھٹ نے جو ۴۷۶ء میں پیدا ہوا تھا، آریہ بھٹی، لکھی۔ اس نے سورج اور تاروں کے ثابت ہونے اور زمین کی گردش سے رات اور دن ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اس نے زمین کا محیط ۴۹۶۷ یوجن یا ۲۴۸۳۵ میل بتلایا ہے۔ اس نے سورج اور چاند کے گرہن کے اسباب کے بھی تحقیق کی ہے۔ اس کے بعد ایک دوسرا آریہ بھٹ بھی ہوا جس نے ''آریہ سدھانت'' لکھا او رجس کا ذکر بھاسکر اچاریہ نے اپنی کتاب میں کیا ہے۔

وراہ مہر کے پانچ سدھانتوں میں رومک سدھانت، غالبًا یونان سے آیا ہے۔ ہندوستانی اور یونانی نجوم بہت سی باتوں میں ملتے ہیں۔ یہ تحقیق کرنا مشکل ہے کہ کس نے کس سے کتنا سیکھا۔

سنہ ۶۰۰ء سے سنہ ۱۲۰۰ء تک کی فلکیاتی تصنیفات

وراہ مہر کے بعد جوتش کے سب سے جید عالم برہم گپت ہوا۔ اس نے سنہ ۶۲۸ء کے قریب 'براہیم اسپھٹ سدھانت' اور 'کھنڈ کھاذ' لکھے۔ اس نے زیادہ تر متقدمین کی تائید کی ہے۔ اس کا طرز بیان زیادہ جامع اور مدلل ہے۔ اس نے گیارہویں باب میں آریہ بھٹ کا تبصرہ کیا ہے۔ اس کے کچھ برسوں کے بعد مشہور عالم لل ہوا جس نے اپنے ''لل سدھانت'' میں آریہ بھٹ کے دورہ ارض کے اصول پر اعتراض کرتے

ہوئے لکھا ہے کہ اگر زمین گردش کرتی ہوتی تو درخت پر سے اڑا ہوا پرندا اپنے گھونسلے میں پھر نہ جاسکتا۔ لیکن لل کو شاید معلوم نہ تھا کہ زمین معہ ماحول کے گردش کرتی ہے۔ اگر یہ بات اسے معلوم ہوتی تو وہ گردش زمین پر ایسا بھدا اعتراض نہ کرتا۔ لل کے بعد ہمارے دور میں چتروید پر تھودک سوامی نے سنہ۹۷۸ء کے قریب برہم گپت براہم اسپھٹ سدھانت، کی تفسیر لکھی۔ ۱۰۳۸ء کے قریب سری پت نے سدھانت شیکھر، او ر''دھی کوٹد'' (علم الاعداد) برن نے برہم گپت کے 'کھنڈ کھاڈ' کی تفسیر اور بھوج دیو نے 'راج مرگانک' لکھے۔ برہم دیو نے گیارھویں صدی کے آخر میں، کرن پرکاش، نام کی کتاب مرتب کی۔

ہمارے دور کے آخر میں مشہور جوتشی مہیشور کا فرزند بھاسکر اچاریہ ہوا۔ اس نے 'سدھانت شرومنی' 'کرن کوتوہل' 'کرن کیسری' 'گرہ گنت' 'گرہ لاکھو' 'گیان بھاسکر' 'سوریہ' 'سدھانت ویاکھیا' اور 'بھاسکر دیکشتی' لکھے۔ 'سوریہ سدھانت' کے بعد 'سدھانت شرومنی' مستند کتاب مانی جاتی ہے۔ اس کے چار حصے لیلاوتی، بیج گنت، گرہ گنت ادھیائے اور گولادھیائے ہیں۔ پہلے دو تو ریاضیات کے متعلق ہیں اور پچھلے دو جوتش سے متعلق ہیں۔ بھاسکر اچاریہ نے اس کتاب میں زمین کے گول ہونے اور اس میں قوت کشش کے ہونے کے اصولوں کی تشریح نہایت واضح طور پر کی ہے۔ وہ لکھتا ہے:

''کسی دائرہ کے محیط کا سوواں حصہ خط مستقیم معلوم ہوتا ہے۔ ہماری زمین بھی ایک بڑا بھاری گرہ ہے۔ انسان کو اس کے محیط کا بہت ہی چھوٹا حصہ نظر آتا ہے۔ اسی لیے وہ چپٹا دکھائی دیتا ہے۔''[1]

''زمین اپنی قوت کشش کے زور سے ہر ایک چیز کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اسی لیے سبھی چیزیں اس پر گرتی ہوئی نظر آتی ہیں۔''[2]

نیوٹن سے کئی صدیوں پہلے ہی بھاسکر اچاریہ نے اصول کشش کا بیان اتنے واضح طور پر کر دیا ہے کہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ اسی طرح فلکیات کے دیگر اصولوں کو بھی اس نے بیان کیا ہے۔

---

[1] ہنٹر۔ انڈین گزیٹر ص:۲۱۸

[2] لل۔ ہسٹری آف انڈیا، جلد:۲، ص:۱۰۷

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے دور میں علم نجوم نے کافی ترقی کرلی تھی۔ البیرونی نے بھی اپنے مشہور سفر نامے میں ہمارے نجوم کی ترقی اور اس کے کچھ اصولوں کا ذکر کیا ہے۔ ڈبلیو ڈبلیو ہنٹر کے قول کے مطابق آٹھویں صدی عیسوی میں عرب کے علما نے ہندوستان سے نجوم حاصل کیا اور اس کے اصولوں کا عربی میں ''سند ہند'' کے نام ترجمہ کیا۔ خلیفہ ہارون رشید اور مامون نے ہندوستانی منجموں کو بلا کر ان کی تصانیف کا عربی میں ترجمہ کرایا۔[1] اہل یونان کی طرح اہل ہند بھی عربوں کے استاد تھے۔ آریہ بھٹ کی کتابوں کے ترجمہ کا نام ارض بحر، رکھا گیا۔[2] چین میں بھی ہندوستانی جیوتش کا بہت رواج ہوا۔ پروفیسر ولسن نے لکھا ہے۔ ''بروج فلکی کی تقسیم، شمسی اور قمری مہینے، سیاروں کی رفتار کا تعین، طریق الشمس، نظام شمسی، زمین کا روزانہ اپنے محور پر گردش کرنا، چاند کی رفتار اور زمین سے اس کا فاصلہ سیاروں کے درجوں کے پیائش اور گرہن کا حساب، وغیرہ ایسے مسائل ہیں جو غیر مہذب قوموں میں معدوم ہیں۔[1]

پھلت جوتش

ہندوستان میں نہایت قدیم زمانہ سے لوگوں کو پھلت جوتش پر اعتقاد رہا ہے۔ پھلت جوتش سے مراد ان اثرات سے ہے جو سیاروں کی گردش اور محل وقوع سے انسان پر پڑتے ہیں۔ برہمنوں اور دھرم سوتروں میں بھی کہیں کہیں اس کا حوالہ ملتا ہے۔ اس علم کی قدیم تصانیف نایاب ہیں۔ بہت ممکن ہے کہ وہ تلف ہوگئی ہوں۔ 'بردھ گرگ سنگھتا' میں بھی اس کا کچھ ذکر آیا ہے۔ وراہ مہر کے قول کے مطابق علم نجوم تین حصوں میں منقسم ہے۔ تنتر، ہورا اور شاکھا۔ تنتر یا اصولی نجوم کا ذکر اوپر کیا جاچکا ہے۔ ہورا اور شاکھا کا تعلق پھلت جوتش سے ہے۔ ہورا میں زائچہ وغیرہ سے انسان کی زندگی کے متعلق مساعد یا نامساعد حالت پر غور کیا جاتا ہے۔ شاکھا یا سنگھتا میں پچھل تاروں، شہاب ثاقب، شگون اور ساعت وغیرہ کی تشریح ہوتی ہے۔ وراہ مہر کی برہت سنگھتا پھلت جوتش کے لیے مستند ہے۔ اس میں مکان بنوانے، کنوئیں اور تالاب کھدوانے، باغ

---

[1] ویبر۔ انڈین لٹریچر ص:۲۵۵

[2] مل ہسٹری آف انڈیا جلد:۲، ص:۱۰۷

لگانے مورتی قائم کرنے اور ایسے ہی دیگر امور کے لیے متعدد شگون درج ہیں۔ اس نے شادی اور فتوحات کے لیے وقت روانگی کے متعلق بھی کئی کتابیں لکھیں۔ پھلت جوتش ہی پر 'برہج جاتک' نام سے اس نے ایک ضخیم کتاب لکھی جو بہت مشہور ہے۔ سیاروں کا محل دیکھ کر انسان کا مستقبل بتالانا ہی اس کتاب کا خاص موضوع ہے۔ ۶۰۰ء کے قریب وراہ مہر کے لڑکے پرتھویشا نے پھلت جوتش کے متعلق 'ہورا کھٹ پنچاشکا' نام کی ایک کتاب لکھی۔ دسویں صدی میں بھٹوتپل نے وراہ مہر کی تصانیف پر مبسوط اور جامع تفیس لکھیں۔ ۱۰۳۹ء میں شری پت نے اسی صنف میں 'رتن مالا' اور 'جاتک پدھتی' نامی کتابیں لکھیں۔ زمانہ مابعد میں بھی اس صنف میں اور کتابیں لکھی گئیں۔

علم الاعداد

نجوم کے ارتقا کے ساتھ علم الاعداد کا ارتقا بھی لازمی تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ چھٹویں صدی تک ہندوستان علم الاعداد میں انتہائی منزل تک پہنچ چکا تھا۔ اس نے ایسے ایسے دقیق اصولوں کی تحقیق کرلی تھی جن کا مغربی علما کو کئی صدیوں کے بعد علم ہوا۔ مشہور عالم کا جوری نے اپنی 'ہسٹری آف میتھمیٹکس' میں لکھا ہے "یہ امر قابل غور ہے کہ ہندوستانی علم الاعداد نے ہمارے موجودہ طبیعات میں کس حد تک نفوذ کیا ہے۔ موجودہ الجبرہ اور علم الحساب دونوں کا عمل اور انداز ہندوستانی ہے، یونانی نہیں۔ علم الاعداد کے ان مکمل نشانات اور ہندوستانی علم حساب کے ان عملوں پر جو موجودہ عملوں کی ہی طرح مکمل ہیں، اور ان کے الجبر ہ کے قاعدوں پر غورکرو اور پھر سوچو کہ ساحل گنگا کے بسنے والے برہمن کس تعریف اور توصیف کے مستحق نہیں ہیں۔ بدنصیبی سے ہندوستان کی کئی بیش بہا ایجادیں یورپ میں بہت پیچھے پہنچیں، جو اگر دو تین صدیاں پہلے پہنچی ہوتی تو ان کا اثر کہیں زیادہ پڑتا۔

اسی طرح ڈی مارگن نے لکھا ہے "ہندوستانی علم حساب یونانی علم حساب سے کہیں بڑھ کر ہے۔ ہندوستانی حساب وہ ہے جس کا ہم آج بھی استعمال کرتے ہیں۔

علم الاعداد کا ارتقا

علم حساب پر مجموعی طور پر بحث کرنے سے قبل علم اعداد پر بحث کرنا زیادہ مفید

اور نتیجہ خیز ہوگا۔ ہندوستان نے دیگر اقوام کو جو متعدد باتیں سکھلائیں ان میں سب سے اونچا درجہ علم الاعداد کا ہے۔ دنیا میں علم حساب نجوم، طبیعات وغیرہ میں آج جو ترقی نظر آتی ہے ان کا اصلی مدار موجودہ نشست اعداد ہے جس میں ایک سے نو تک کے اعداد اور صفر، ان دس نشانات سے علم حساب کا سارا کام چل جاتا ہے۔ یہ ترتیب اہل ہند نے ہی لگائی اور دنیا کے ہر ایک گوشہ میں پھیلائی۔ ہندی ناظرین میں بہت کم اصحاب کو معلوم ہوگا کہ اس ترتیب اعداد کے قبل دنیا میں کون سا طریقہ رائج تھا اور وہ نجوم اور طبیعات وغیرہ علوم کی ترقی میں کتنا حارج تھا۔ اس لیے یہاں مختصراً دنیا کے قدیم علم الاعداد کا معائنہ کرکے موجودہ اعداد کے ہندوستانی ایجاد ہونے کے متعلق کچھ لکھنا بے محل نہ ہوگا۔

ہندوستان کے قدیم کتبوں، وصیت ناموں، سکوں اور قلمی نسخوں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ قدیم میں اعداد کی ترتیب حال کی ترتیب سے بالکل مختلف تھی۔ اس میں ایک سے نو تک اعداد کے نو نشانات ۱۰۔ ۲۰۔ ۳۰۔ ۴۰۔ ۵۰۔ ۶۰۔ ۷۰۔ ۸۰۔ ۹۰۔ کے نشانات اور ۱۰۰ اور ۱۰۰۰ کے لیے ایک ایک نشان مخصوص تھے۔ انھیں بیس علامتوں سے ۹۹۹۹۹ تک کے اعداد لکھے جاتے تھے۔ لاکھ کروڑ وغیرہ کے لیے بھی اس زمانہ میں علامتیں مخصوص تھیں یا نہیں یہ تحقیق نہیں کیا جاسکتا۔ ان اعداد کے لکھنے کی ترتیب ایک سے نو تک تو ویسی ہی تھی جیسی اب ہے۔ ۱۰ کے لیے نظام کے مطابق ۱ کے ساتھ صفر نہیں بلکہ ایک جدا نشان ہی بنایا جاتا تھا۔ علیٰ ہذا ۲۰۔ ۳۰۔ ۴۰۔ ۵۰۔ ۶۰۔ ۷۰۔ ۸۰۔ ۹۰۔ ۱۰۰۔ اور ۱۰۰۰ کے کے لیے الگ الگ نشانات رہتے تھے۔ ۱۱ سے ۹۹ تک لکھنے کا طریقہ ایسا تھا کہ پہلے دہائی کی عدد لکھ کر اس کے آگے ایکائی کی عدد لکھی جاتی تھی۔ مثلاً ۱۵ کے لیے ۱۰ کی علامت لکھ کر اس کے آگے ۵ اور ۳۳ کے لیے ۳۰ کی علامت کے آگے ۳ وغیرہ۔ ۲۰۰ کے لیے ۱۰۰ کی علامت لکھ کر اس کے داہنی طرف کبھی اوپر کبھی نیچے، کبھی وسط میں، ایک سیدھی لکیر (ترچھی) جوڑ دی جاتی تھی۔ ۳۰۰ کے لیے ۱۰۰ کی علامت کے ساتھ ویسی ہی لکیریں جوڑی جاتی تھیں۔ ۴۰۰ سے ۹۰۰ تک کے لیے ۱۰۰ کی علامت لکھ کر ۴ سے ۹ تک کی عدد ترتیب وار ایک چھوٹی سے آڑی لکیر سے جوڑ دی جاتی تھی۔ ۱۰۱ سے ۹۹۹ تک لکھنے

میں سیکڑے کی عدد کے آگے دہائی اور اکائی کے نشانات لکھے جاتے تھے۔ مثلاً ۱۲۹ کے لیے ۱۰۰، ۲۰ اور ۹۔ ۹۵۵ کے لیے ۹۰۰، ۵۰ اور ۵ اگر ایسے اعداد میں دہائی کی عدد نہ ہو تو سیکڑے کے بعد اکائی کی عدد رکھی جاتی تھی۔ مثلا ۳۰۱ کے لیے ۳۰۰ اور ۱۔ ۲۰۰۰ کے لیے ۱۰۰۰ کی علامت داہنی طرف اوپر کی جانب ایک چھوٹی سی سیدھی آڑی (یا نیچے کو مڑی ہوئی) لکیر جوڑی جاتی تھی اور ۳۰۰ کے لیے ویسی ہی لکیریں۔ علیٰ ہٰذا ۹۹۹۹۹ لکھنے ہو تو ۹۰۰۰۰، ۹۰۰۰، ۹۰۰، ۹۰ اور ۹ لکھتے تھے۔

ہندوستان میں اعداد کا یہ طریقہ کب رائج ہوا، اس کا پتہ نہیں چلتا، لیکن اشوک کے سدھا پور، سہسرام اور روپ ناتھ کے کتبوں میں اس طرز کے ۲۰۰، ۵۰، اور ۶ کی دو دو مختلف صورتیں ملتی ہیں۔

مصر کا قدیم رسم الاعداد جو مصری رسم الخط کی شکل میں ہوتا تھا ہندوستان کے قدیم رسم الاعداد سے بھی زیادہ پیچیدہ تھا۔ اس میں خاص اعداد کے تین نشانات تھے۔ ۱۔۱۰ اور ۱۰۰۔ انھیں تین عددوں کے بار بار لکھنے سے ۹۹۹ تک کے اعداد بنتے تھے۔ ایک سے نو تک کہنے کے لیے ایک کو نو بار لکھا جاتا تھا۔ ۱۱۔ سے ۱۹ تک کے لیے ۱۰ کی علامت کی بائیں طرف ایک سے نو تک کھڑی لکیریں کھینچی جاتی تھیں۔ ۲۰ کے لیے ۱۰ کی علامت دو بار، اور ۳۰ سے ۹۰ تک کے لیے بالترتیب تین سے نو بار تک لکھتے تھے۔ ۲۰۰ بنانے کے لیے ۱۰۰ کی علامت کو دور بار لکھتے تھے۔ اسی طرح ۳۰۰ کے لیے تین بار۔ اس نظام میں ۱۰۰۰ سے ۱۰۰۰۰ کے لیے بھی ایک ایک تصویر مخصوص تھی۔ لاکھ کے لیے مینڈھک اور ۱۰ لاکھ کے لیے ایک انسان ہاتھ پھیلائے ہوئے بنایا جاتا تھا۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ علم الاعداد کی بالکل ابتدائی صورت تھی۔

فنیشیا کا رسم العدد بھی مصری رسم العدد سے نکلے ہیں اور ان کی ترتیب بھی اتنی ہی پیچیدہ ہے۔ صرف ۱۰ کی علامت کو بار بار لکھنے کی زحمت کو کچھ کم کرنے کے لیے اس میں ۲۰ کے لیے ایک نئی علامت بنائی گئی جس سے ۳۰ کے لیے ۲۰ اور ۱۰ اور ۹۰ کے لیے چار بار بیس لکھ کر ۱۰ کی علامت لکھی جاتی تھی۔

کچھ عرصہ کے بعد مصریوں نے کسی دوسرے ملک کے آسان رسم العدد کو دیکھ کر یا خود اپنی عقل سے اپنے بھدے مصور اعداد کو سہل بنانے کے لیے ہندوستانی رسم العدد

جیسا جدید طرز نکالا۔ ایک سے نو تک کے لیے نو، دس سے نوے تک کے لیے نو اور سو سے ہزار تک کے لیے ایک ایک علامت قائم کی۔ اس رسم العدد کو ہیرے ٹک کہتے ہیں۔ اس میں بھی مندرجہ بالا دونوں رسموں کی طرح اعداد دائیں طرف سے بائیں طرف لکھے جاتے تھے۔

ڈیماٹک اعداد بھی ہیرے ٹک اعداد سے ہی نکلے ہیں اور ان دونوں میں بہت کم فرق ہے جو شاید زمانہ کا اثر ہوا۔ یورپ میں بھی زمانہ قدیم میں اہل یونان صرف دس ہزار تک کی گنتی جانتے تھے اور اہل روم ایک ہزار تک کی۔ ان کے رسم العدد کا استعمال اب بھی کبھی کبھی مطبوعہ کتاب میں سنہ لکھتے ہیں، دیباچہ میں صفحات کی تعداد کے لیے یا گھڑیوں میں وقت ظاہر کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ اس میں ۱، ۵، ۱۰، ۱۰۰ اور ۱۰۰۰ تک کی علامتیں ہیں جن کو رومن اعداد کہتے ہیں۔ آج کل ہر ایک تعلیم یافتہ شخص رومن اعداد سے واقف ہے اس لیے اس کے متعلق کچھ لکھنے کی ضرورت نہیں۔
ان تمام قدیم اعداد سے نجوم، حساب اور طبیعات کی خاص ترقی ہونے کا کوئی امکان نہ تھا۔ دنیا کی موجودہ ترقی انھیں اعداد کی بدولت ہوئی ہے اور اس کا موجد ہندوستان ہے۔ اس رسم العدد میں جو عدد دائیں طرف سے بائیں طرف ہٹا دی جاتی ہے اس کی قیمت دس گنتی بڑھ جاتی ہے۔ مثلاً ۱۱۱ ۱۱۱ میں چھئوں عدد ۱ ہی کے ہیں لیکن دائیں طرف سے چلئے تو پہلے سے ۱ کا، دوسرے سے ۱۰، تیسرے سے ۱۰۰، چوتھے سے ۱۰۰۰ اور پانچویں سے ۱۰۰۰۰ سمجھا جاتا ہے۔ اسی سے اس رسم العدد کو اعداد اعشاریہ کہتے ہیں۔ زمانہ حال میں ساری دنیا اسی رسم العدد کو استعمال کرتی ہے۔ اہل ہند نے اس کی ایجاد کس زمانہ میں کی یہ تحقیق نہیں کیا جاسکتا۔ قدیم کتبوں اور وقف ناموں میں عیسیٰ کی چھٹویں صدی تک قدیم ہندی رسم العدد کا ہی استعمال کیا گیا ہے۔ ساتویں صدی سے دسویں صدی تک کتبہ نگاروں اور عاطیوں نے کہیں تو قدیم طرز کا استعمال کیا ہے، کہیں جدید طرز کا۔ لیکن اہل حساب نے چھٹویں صدی کے قبل سے طرز جدید کا استعمال شروع کردیا تھا۔ وراہ مہر نے 'پنچ سدھانت کا' میں جدید اعداد ہی دیے ہیں۔ اس سے ثابت ہے کہ پانچویں صدی کے آخر میں اہل نجوم جدید طرز کام میں لاتے تھے۔ بھٹو تپل نے 'برہت سنگھتا' کی تفسیر میں کئی جگہ 'پولش سدھانت' سے جس کا وارہ

مہر نے اپنی تصانیف میں حوالہ دیا ہے، اقتباس کیا ہے۔ اس نے ایک اور مقام پر 'مول پولش سدھانت' کے نام سے ایک شلوک بھی پیش کیا ہے۔ ان دونوں میں جدید طرز کے اعداد بھی استعمال کیے گئے ہیں۔ اس سے قیاس ہوتا ہے کہ وراہ مہر کے قبل یا پانچویں صدی کے پہلے بھی جدید طرز کا رواج تھا۔

'یوگ سوتر' کی مشہور تفسیر میں ویاس نے (سنہ ۳۰۰ء کے قریب) اعداد اعشاریہ کی بہت صاف مثال پیش کی ہے۔ جیسے ۱ کی عدد سیکڑے کے مقام پر ۱۰۰ کے لیے دہائی کے مقام پر ۱۰ کے لیے اور ایکائی کے مقام پر ۱ کے لیے مستعمل ہوتی ہے۔ موضع بخشالی (یوسف زئی علاقہ، پنجاب) میں بھوج پتر پر لکھی ہوئی ایک پرانی کتاب زمین میں دفن ملی ہے جس میں اعداد طرز جدید ہی سے لکھے گئے ہیں۔ مشہور عالم ڈاکٹر ہارنلی نے اس کے زمانۂ تصنیف کا اندازہ تیسری چوتھی صدی سے کیا ہے۔ اس پر ڈاکٹر بولر نے لکھا ہے کہ اگر علم الاعداد کی ندامت کے متعلق ڈاکٹر ہارنلی کا یہ قیاس صحیح مان لیا جاوے تو اس کی ایجاد کا زمانہ سن عیسوی کے آغاز یا اس سے بھی قدیم تر ہوگا۔ ابھی تک تو طرز جدید کی قدامت کا پتہ یہیں تک چلا ہے۔

صفر کی ایجاد کرکے علم حساب میں طرز جدید کا موجد کون ہوا اس کا کچھ پتہ نہیں چلتا۔ صرف اتنا ہی تحقیق ہے کہ طرز جدید کی ایجاد ہندوستان میں ہی ہوئی۔ پھر یہاں سے اہل عرب نے یہ علم سیکھا اور عربوں نے اسے یورپ میں رائج کیا۔ اس کے قبل ایشیا اور یورپ کی کلدانی، یونانی، عربی قومیں ہندسہ کا کام حروف تہجی سے لیتی تھیں۔ عربوں میں خلیفہ ولید کے زمانہ تک اعداد کا رواج نہ تھا (سنہ ۷۰۵-۷۱۵ء) اس کے بعد انھوں نے ہندوستان سے یہ فن سیکھا۔[1]

اس کے متعلق ''انسائیکلو پیڈیا برٹینکا'' میں لکھا ہے ''اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارے موجودہ فن عدد کی تخلیق ہندوستان میں ہوئی ہے۔ غالباً علم نجوم کے ان نقشوں کے ساتھ جنھیں ایک ہندوستانی سفیر ۷۷۳ء میں بغداد میں لایا تھا، یہ اعداد عرب میں داخل ہوئے۔ بعد ازاں عیسیٰ کی نویں صدی کے آغاز میں مشہور عالم ابو جعفر محمد الخوارزمی نے عربوں میں اس طرز کی تشریح کی اور اسی زمانہ سے اس کا رواج بڑھنے لگا۔''

[1] قدیم اور جدید علم الاعداد کے مفصل حالات کے لیے دیکھو ''بھارتی پراچین لپ مالا'' ص: ۱۱۰-۱۰۸

''یورپ میں یہ مکمل اعداد معہ صفر عیسٰی کی بارہویں صدی میں رائج ہوئے اور ان اعداد سے بنا ہوا علم حساب، الگورتمس، (الگورتھم) نام سے مشہور ہوا۔ یہ غیر مانوس نام محض 'الخوارزمیٔ' کا لفظی ترجمہ ہے جیسا کہ رنیاڈ نے قیاس کیا تھا۔ الخوارزمی کی اس تصنیف کا اب پتہ نہیں۔ مگر اس کے ترجمہ کی ایک نقل حال میں کیمبرج سے شائع ہوئی ہے جو اس قیاس کی تصدیق کرتی ہے۔ یہ ترجمہ غالبًا ایڈل ہرڈ نے کیا تھا۔ خوارزمی کے علم حساب کے قاعدوں کو مشرقی علما نے آسانکیا اور ان آسان کیے ہوئے قاعدوں کو مغربی یورپ میں پیسا کے لیو ناڑدو اور مغربی یورپ میں میکسس پلینوڈس نے رائج کیا۔ 'زیرؤ' لفظ عربی کے 'صفر' سے ماخوذ معلوم ہوتا ہے۔ غالبًا لیونارڈ نے 'صفر' کو 'جفرؤ' کی صورت دے دی۔

مشہور سیاح اور عالم البیرونی نے لکھا ہے :

''اہل ہند اپنے رسم الخط کے حروف سے اعداد کا کام نہیں لیتے جیسے کہ ہم عبرانی حروف کی ترتیب سے عربی حروف سے کام لیتے ہیں۔ ہندوستان کے مختلف صوبوں میں جس طرح حروف کی شکلیں مختلف ہیں، اسی طرح اعداد ظاہر کرنے والے نشانات بھی جنہیں 'انک' کہتے ہیں مختلف ہیں۔ جن اعداد کو ہم کام میں لاتے ہیں وہ ہندوؤں کے سب سے خوبصورت اعداد سے لیے گئے ہیں۔ جن متعدد قوموں سے میرا تعلق رہا ان سبھوں کی زبانوں کے شمار کرنے والے نشانات کا میں نے مطالعہ کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ کوئی قوم ایک ہزار سے زیادہ نہیں شمار کرسکتی۔ اہل عرب بھی ایک ہزار تک ہی شمار کرسکتے ہیں۔ اس موضوع پر میں نے ایک علیحدہ کتاب لکھی ہے۔ ہندو ہی ایسی قوم ہے جس کے اعداد ایک ہزار سے زائد ہیں۔ وہ اعداد کو اٹھارہ مقامات تک لے جاتے ہیں۔ جیسے، پراردھ، کہتے ہیں۔ میں نے ایک کتاب لکھ کر بتلایا ہے کہ اہل ہند اس علم میں ہم سے کس قدر آگے بڑھے ہوئے ہیں۔''[۲]

---

[۱] انسائیکلو پیڈیا برٹینکا، جلد:۱۷، ص:۶۲۱

علم حساب کی جو تصانیف موجود ہیں وہ پیشتر جوتش کے انھیں علما کی ہیں جن کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں۔ آریہ بھٹ کی تصنیف کے پہلے دو حصے 'براہم اسپھٹ سدھانت' میں باب الحساب اور سدھانت شورمنی میں لیلاوتی اور بیج گنت نام کے ابواب علم حساب پر مشتمل ہیں۔ ان کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ علم حساب کے سبھی اونچے درجہ کے اصولوں سے واقف تھے۔ عام علم حساب کے آٹھوں قاعدوں جمع، تفریق، ضرب، تقسیم، مربع، مکعب، جزر المربع، جزر المکعب کا ان میں کامل طور پر بیان کیا گیا ہے۔ اس کے بعد کسر، صفر، رقبہ، تراشک، کام، سود، سود مرکب، اعداد غیر محدود، کٹک اور شریڑھی کے اصولوں کا تذکرہ بھی موجود ہے۔

الجبر والمقابلہ

نجوم کے لیے صرف علم حساب کا ہی نہیں الجبرو المقابلہ کا بھی استعمال کیا جاتا تھا۔ مندرجہ بالا کتابوں میں ہمیں الجبر والمقابلہ کے منتہی اصولوں کے بیان ملتے ہیں۔ اس علم کا بھی اسی ملک میں ارتقا ہوا تھا۔ مسٹر کاجوری نے لکھا ہے کہ الجبر و المقابلہ کے پہلے یونانی عالم ڈایوفینٹ نے بھی ہندوستان میں ہی یہ علم حاصل کیا تھا۔ یہ خیال کہ ہندوستان نے یونان سے یہ علم حاصل کیا غلط ہے۔ ہندوستانی اور یونانی الجبر و المقابلہ میں بہت سے اختلافات ہیں۔ ہندوستان نے بارھویں صدی تک الجبر والمقابلہ کے جو قواعد اور اصول ایجاد کیے وہ یورپ میں سترھویں صدی میں رائج ہوئے۔ ہندوستانیوں نے الجبر و المقابلہ میں بہت سے بنیادی اصول دریافت کر لیے تھے جن میں کچھ یہ ہیں۔

(۱) منفی اعداد سے مساوات کا خیال۔

(۲) مربع مساوات کی تسہیل۔

(۳) ترتیب کے قواعد، اہل یونان ان سے واقف نہ تھے۔

(۴) ایک درجہ اور کئی درجوں کے مساوات۔

(۵) مرکز کا معین جس میں علم حساب اور الجبر و المقابلہ دونوں کا ارتقا ہو۔

بھاسکر اچاریہ نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ:

ع × ۰ = ع؛ ۲=۰؛ ۰ √ = ۰ ؛ ع ÷ ۰ = ۰

ہندوستان سے ہی جبر ومقابلہ کا علم اہل عرب کی وساطت سے یورپ پہنچا۔

پروفیسر مونیر ولیمس کہتے ہیں کہ جبر ومقابلہ، علم خط اور علم نجوم ہندوستانیوں ہی کی ایجاد ہے۔[1] عرب سے اس کی اشاعت یورپ میں ہوئی۔[2]

علم الخط

اسی طرح علم خط نے بھی ہندوستان میں بہت ترقی کی تھی۔ قدیم ہندوستان میں علم خط کا ذکر بودھائن اور آپستمب کے سوتروں میں پایا جاتا ہے۔ قربانگاہوں اور کنڈوں کے بنانے میں اس کا بہت استعمال ہوتا تھا۔ یگیہ اور دیگر رسوم ادا کرانے والے پروہت جانتے تھے کہ مستطیل کا رقبہ مربع میں اور مربع کا رقبہ دائرہ میں کس طرح لایا جاسکتا ہے۔ یہ علم بھی یونانی اثرات سے پاک تھا۔ علم خط کی کچھ مشقیں درج ذیل ہیں جو ہمارے زمانہ تک ایجاد ہوچکی تھیں۔

(۱) حکیم فیثاغورث کی مشق۔ یعنی مثلث قائم الزاویہ کے دو اضلاع کے مربعوں کا مجموعہ مساوی ہوتا ہے وتر کے مربع کے۔

(۲) دو مربعوں کے مجموعہ یا فرق کے برابر دوسرا مربع بنانا۔

(۳) کسی مستطیل کو مربع بنانا۔

(۴) √ کی اصلی قیمت اور مقادیر کا اسقاط۔

(۵) ربعوں کو دائرہ کی صورت میں لانا۔

(۶) دائرہ کا رقبہ

(۷) نامساوی اربعہ الاضلاع میں وتر قائم کرنا۔

(۸) مثلث، دائرہ اور نامساوی اربعۃ الاضلاع کا رقبہ۔

(۹) برہم گپت نے قطع دائرہ کے قطع اور اس پر سے کھنچے ہوئے قوس تک کے عمود کے معلوم ہونے پر قطر اور قطع دائرہ کا رقبہ نکالنے کا قاعدہ بھی لکھا ہے۔

(۱۰) مخروطی اور ہلیلجی اشیا کارقبہ

بھاسکر اچاریہ نے اپنے قبل کے بہت سے علما علم حساب بھٹ، لل، آریہ بھٹ

---

[1] البیرونی انڈیا۔ جلد:۱، ص:۷۷۔ ۱۷۴

[2] انسائیکلو پیڈیا براٹینکا جلد: ۱۷، ص:۶۲۱

(ثانی)، وراہ مہر، برہم گپت، مہابیر (سنہ ۸۵۰ء) سری دھر (سنہ ۸۵۳ء) اور اتپل (سنہ ۹۷۰ء) قائم کیے ہوئے اصولوں کو خلاصہ دے کر ان کا عمل بتلایا ہے۔ جبر ومقابلہ کی طرح یعقوب نے علم الخط کی اشاعت عرب میں کی۔

علم مثلث

زمانہ قدیم کے ہندوستانی علم مثلث میں بھی کامل دستگاہ رکھتے تھے۔ انھوں نے جیب اور جیب معکوس کے سلسلے بنائے تھے۔ ان سلسلوں میں بُرت پاد کے چوبیسوں حصوں تک کا عمل ہے۔ دونوں سلسلوں میں یکساں پیمانہ سے جیب اور جیب معکوس کا بیان ملتا ہے۔ علم مثلث سے جوتش میں مدد لی جاتی تھی۔

وا چسپتی نے قوس کا رقبہ نکالنے کا بالکل نیا طریقہ اختراع کیا ہے۔ اسی طرح نیوٹن سے پانچ صدی قبل احصاص تفرقات کی ایجاد کرکے بھاسکر اچاریہ نے اس کا نجوم کے عمل میں استعمال کیا تھا۔ ڈاکٹر برجندر ناتھ سیل کے قول کے مطابق بھاسکر اچاریہ اس زمانہ کے اعدادی عملیات میں آرکیمڈیس سے کہیں زیادہ فائق ہیں۔ بھاسکر اچاریہ نے سیارے کی ایک پل کی گردش کا حساب لگانے میں ایک سکنڈ کے ۳۳۷۵/۱ حصہ تک کا عمل کیا ہے۔

اہل ہند علم جغرافیہ اور فلکیات سے متعلق علم حرکت میں بھی دخل رکھتے تھے۔ علم میزان الثقل اور علم حرکت سے وہ بالکل بیگانہ نہ تھے۔

(آیوروید) علم صحت کی کتابیں

علم صحت ہندوستان میں بہت قدیم زمانہ سے درجہ کمال تک پہنچا ہوا تھا۔ ویدوں میں ہمیں علم بدن علم حمل اور صفائی کے اصولوں کا مختصر تذکرہ نظر آتا ہے۔ انہرو وید میں امراض کے نام اور علامات بھی نہیں، جسد انسانی کی ہڈیوں کی پوری تعداد بھی درج کردی گئی ہے۔ بودھوں کے زمانہ میں علم صحت نے بڑی ترقی کی۔ اشوک کے کوہستانی تحریروں میں انسان اور حیوانوں کے معالجے اور حیوانوں اور انسانوں کے استعمال کے لیے ادویات بھی لکھی گئی ہیں۔ چینی ترکستان میں سنہ ۳۵۰ء کے قریب کی بھوج پتر پر لکھی ہوئی کچھ سنسکرت زبان کی کتابیں برآمد ہوئی ہیں جن میں تین علم صحت سے متعلق ہیں۔ آیوروید

کے قدیم علما میں چرک کانام بہت مشہور ہے۔ اس کے زمانہ اور مسکن کے متعلق مورخوں میں اختلاف ہے۔ اس کی چرک سنگھتا اگنی ویش کی بنیاد پر لکھی گئی ہے۔ چرک سنگھتا ویدک کی نہایت اونچے درجہ کی تصنیف ہے۔ سشرت سنگھتا بھی اس فن کی لاثانی تصنیف ہے۔ اس کا کمبوڈیا میں نویں یا دسویں صدی میں رواج ہوچکا تھا۔ یہ کتاب پہلے سوتروں میں لکھی گئی تھی۔ یہ دونوں کتابیں ہمارے زمانہ زیر تنقید سے پہلے کی ہے۔

ہمارے دور مخصوص کے آغاز کی دو ویدک کی کتابیں موجود ہیں۔ ''اشٹانگ سنگرہ'' اور 'اشٹانگ ہردے سنگھتا' طبیب کائل باگ بھٹ نے غالبًا ساتویں صدی کے قریب ''اشٹانگ سنگرہ، لکھا تھا۔ دوسری کتاب کا مصنف بھی باگ بھٹ ہی ہے جو پہلے باگ بھٹ سے جدا ہے اور جو غالبًا آٹھویں صدی میں ہوا تھا۔ اسی زمانہ میں اندوکر کے بیٹے مادھوکر نے ''مادھو ندان'' نام کی ایک عالمانہ کتاب لکھی۔ یہ کتاب آج بھی تشخیص امراض میں بہت مستند سمجھی جاتی ہے۔ اس میں امراض کی تشخیص کے متعلق بڑی تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ برند کے ''سدھ یوگ'' میں بخار کی حالت میں سمیات کے استعمال کے متعلق عالمانہ استدلال کیا گیا ہے۔ ۱۰۶۰ء میں بنگال کے چکر پانی دت نے 'چرک' اور سشرت، کی تفسیر لکھنے کے علاوہ ''سدھ یوگ'' کی بنیاد پر ''چکتسا سار سنگرہ'' نام کی کتاب تصنیف کی۔ ہمارے دور کے اواخر میں ۱۲۰۰ء میں شارنگ دھر نے ''شارنگ دھر سنگھتا'' لکھی۔ اس میں افیون اور پارے وغیرہ کی ادویات کے علاوہ علم نبض شناسی کے اصول بھی درج کیے گئے ہیں۔ پارہ اس زمانہ میں کثرت سے استعمال کیاجاتا تھا۔ البیرونی نے بھی پارے کا ذکر کیا ہے۔ علم نباتات کے متعلق بھی کئی لغات لکھے گئے جن میں ''شبد پردیپ'' اور ''نگھنٹو'' مشہور ہیں۔ ہمارے یہاں علم الجسم نے بڑی ترقی کی تھی۔ اس زمانہ کی کتابوں میں ہڈیوں، رگوں اور باریک شریانوں کا مفصل ذکر موجود ہے۔

علم جراحی کا ارتقا

علم جراحی نے بھی اس زمانہ میں حیرت انگیز ترقی کی تھی۔ ''سشرت'' میں علم جراحی پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ رگوید میں علم صحت کے تین موجدوں ، دوو داس،

بھاردواج او راشونی کمار کا ذکر موجود ہے۔[1] مہا بھارت میں بھی بھیشم کے بستر ناوک پر لیٹنے پر دریودھن کے جراحوں کے بلانے کا ذکر آیا ہے۔ ''ونے پٹک'' کے مہا یگ میں لکھا ہے ''اشو گھوش نے ایک بھکشو کے بھگندر مرض ہوجانے پر جراحی کا عمل کیا تھا۔'' اس زمانہ میں ''جیوک'' نام کا ایک طبیب جراحی کے فن کا ماہر ہوا جس کا ذکر مہا یگ میں موجود ہے۔ اس نے بھگندر، امراض سر، کاملا وغیرہ مزمن امراض کے معالجہ میں شہرت پائی تھی۔ ''بھوج پربندھ'' میں بیہوش کرکے جراحی کے عمل کرنے کا ذکر آیا ہے۔ نشتر وغیرہ لوہے کے بنائے جاتے تھے لیکن راجاؤں یا دیگر اہل مقدرت کے لیے چاندی، سونے یا تانبے کے اوزار بھی استعمال کیے جاتے تھے۔ طبی آلات کے متعلق لکھا ہے کہ انھیں تیز، چکنے، مضبوط، خوشنما او رآسانی سے پکڑے جانیکے قابل ہونا چاہیے۔ جدا جدا علموں کے لیے مختلف آلات کی دھار، قد و قامت کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ اوزار کند نہ ہوجائیں اس لیے لکڑی کے صندوقچے بنائے جاتے تھے جن کے اندر اور باہر ملائم ریشم یا اون لگا دیا جاتا تھا۔ آلات آٹھ قسم کے ہوتے تھے۔ قطع کرنے والے، چیرنے والے، پانی نکالنے والے، رگوں کے اندر کے پھوڑوں کا پتہ لگانے والے، دانت یا پتھر وغیرہ نکالنے والے، فصد کھولنے والے، نشتر لگے ہوئے حصوں کو سینے والے اور چیچک کا ٹیکا لگانے والے۔ ہمارے دور میں باگ بھٹ نے جراحی کے عمل کی تیرہ قسمیں بتلائی ہیں۔ سشرت نے طبی آلات کی تعداد ۱۰۱ مانی ہے۔ لیکن باگ بھٹ نے ۱۱۵ مان کر یہ لکھ دیا ہے کہ چونکہ عمل کی تعداد نہیں معین کی جا سکتی لہٰذا آلات کی تعداد بھی غیر معین رہے گی۔ طبیب حسب موقع و ضرورت آلات بنا سکتا تھا۔ اس کا مفصل ذکر ان کتابوں میں دیا گیا ہے۔ بواسیر، بھگندر، امراض رحم، امراض بول، امراض تولید وغیرہ کے لیے مختلف آلات کام میں لائے جاتے تھے۔ ان میں بعض آلات کے نام یہ ہیں، برن وستی، وستی ینتر (سینہ اور معدہ کی صفائی کا آلہ) پشپ ینتر (آلہ تناسل میں دوا ڈالنے کے لیے) ، شلا کا ینتر، نکھ آکرت، گربھ شنکو، پرجنن شنکو (زندہ بچے کو بطن سے نکالنے کے لیے) وغیرہ، سرپ مکھ (سینے کے لیے) وغیرہ۔ بھگندر کے لیے چرمی بندشوں کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ پھوڑے اور امراض معدہ وغیرہ کے لیے مختلف قسم کی پٹیاں

---

[1] اینشنٹ سرجیکل انسٹرومنٹس جلد:۱

باندھنے کا ذکر کیا گیا ہے۔

انسان یا گھوڑے کے بال زخم سینے کے لیے کام میں لائے جاتے تھے۔ فاسد خون نکالنے کے لیے جونک کا استعمال ہوتا تھا۔ پہلے جونک کا معائنہ کرلیا جاتا تھا کہ وہ زہریلی تو نہیں ہے۔ غشی کی حالت میں ٹیکے کی طرح دوا خون میں پیوست کردی جاتی تھی۔ ناسور اور پھوڑوں کے علاج میں سوئیوں کا استعمال ہوتا تھا۔ تین سوئیوں والے آلے کا استعمال کوڑھ کے مرض میں کیا جاتا تھا۔ آج کل ٹیکا لگانے کے لیے جس اوزار سے کام لیا جاتا ہے وہ یہی ہے۔ آج کل کا دانت نکالنے والا آلہ پہلے دنت شنکو کے نام سے مشہور تھا۔ قدیم آریہ مصنوی دانت اور ناک بنانا جانتے تھے۔ دانت اکھاڑنے کے لیے ایک خاص آلہ کا ذکر آیا ہے۔ موتیا بند کے نکالنے کے لیے ایک جدا آلہ تھا۔ دودھ پلانے یا قے کرانے کے لیے ایک خاص آلہ کام میں آتا تھا جسے کمل نال کہتے تھے۔[1]

مار گزیدہ کا علاج

اسی طرح مارگزیدوں کے علاج میں بھی انھیں کمال تھا۔ سکندر کے سپہ سالار نیارکس نے لکھا ہے کہ یونان والے سانپ کے کاٹے کا علاج نہیں جانتے لیکن جنہیں سانپ نے کاٹا انھیں ہندوستان والوں نے اچھا کردیا۔[2] آماس کے مرض میں نمک نہ دینے کی بات ہندوستان والوں کو ایک ہزار سال پہلے معلوم تھا۔ علاج بے غذا سے بھی وہ لوگ بے خبر نہ تھے۔

علاج حیوانات

حیوانات کا معالجہ کرنا بھی وہ لوگ جانتے تھے۔ اس صنف میں بھی متعدد تصانیف موجود ہیں۔ پال کاپیہ نے گج چکتسا، گج آیوروید، گج درپن (ہاتیوں کے متعلق) گج پریکشا لکھی۔ برہسپت کی تصنیف گج ہکشن، گووید شاستر (مویشیوں کا علاج، جے دت

---

1 جو لوگ قدیم فن جراحی کے شائق ہوں وہ ناگری پرچارنی پتر کا۔ حصہ ۸۔ نمبر۱۔۲ میں چھپے ہوئے پراچین شلیہ تنتر، مضمون کا ملاحظہ کریں۔

2 وائز۔ ہسٹری آف میڈیسن ص:۹

کی تصنیف اشو چکتسا (گھوڑوں کے متعلق) نکل، کی تصنیف شالی ہوتر شاستر، اشو تنتر، گن کی تصنیف اشو آیور وید، اشو لکشن، وغیرہ کے علاوہ اور بھی متعدد تصانیف موجود ہیں۔ یہ کتابیں زیادہ تر ہمارے ہی زمانے میں لکھی گئی ہیں۔ تیرہویں صدی میں جانوروں کے علاج سے متعلق ایک سنسکرت کتاب کا فارسی میں ترجمہ بھی کیا گیا تھا۔ اس میں مندرجہ ذیل ابواب ہیں۔

(۱) گھوڑوں کی نسل (۲) پیدائش (۳) اصطبل کا انتظام (۴) گھوڑے کا رنگ اور ذات (۵) ان کے عیب و ہنر (۶) ان کے جسم اور اعضا (۷) ان کی بیماری اور علاج (۸) ان کے فصد کھولنے (۹)ان کی خوراک (۱۰) انھیں مضبوط اور تندرست بنانے کے نسخے اور (۱۱) دانتوں سے عمر پہچاننے کے قاعدے بھی بتلائے گئے ہیں۔

علم حیوانات

حیوانات کے علاج کے ساتھ ہی علم حیوانات اور علم حشرات میں بھی ہندوستانیوں نے بہت ترقی کی تھی۔ ہندوستانی علما جانوروں کے عادات اور فطرت سے پوری واقفیت رکھتے تھے۔ جانوروں کے جسمانی حالات کا بھی انھیں پورا علم تھا۔ گھوڑے کے دانتوں کو دیکھ کر اس کی عمر کا اندازہ کرنے کا رواج بہت قدیم ہے۔ سانپوں کی مختلف قسمیں ان لوگوں کو معلوم تھیں۔ بھوشیہ پران میں لکھا ہوا ہے کہ سانپ برسات کے قبل جوڑ کھاتے ہیں اور قریباً ۶ ماہ میں سانپن ۲۴۰ انڈے دیتی ہے۔ بہت سے انڈے تو خود ماں باپ کھا جاتے ہیں۔ باقی انڈوں میں سے ۲ ماہ کے بعد سنپولے نکل آتے ہیں۔ ساتویں دن وہ کالے ہوجاتے اور دو ہفتہ میں ان کے دانت نکل آتے ہیں۔ تین ہفتہ میں انکے دانتوں میں زہر پیدا ہوجاتا ہے۔ سانپ چھ ماہ میں کیچل چھوڑتا ہے۔ اس کی کھال میں ۲۴۰ جوڑ ہوتے ہیں۔ ڈلسا نے سشرت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ وہ حشرات اور رینگنے والے جانوروں کاماہر ہے۔اس نے کیڑوں کے مختلف حالات پر بھی روشنی ڈالی ہے۔[1]

ہمارے دور میں جین عالم ہنس دیو نے ''مرگ پکشی شاستر'' نام کی ایک کتاب لکھی

---

[1] ونے کمار سرکار۔ ہندو اچیومنٹس اکزیکٹ سائنسز، ص:۷۱۔۷۵

جو بہت مستند تسلیم کی جاتی ہے۔ اس میں شیروں کی کچھ قسمیں بتلا کر ان کی خصوصیتیں دکھلائی گئی ہیں۔ شیروں کا ذکر کرتے ہوئے مصنف نے لکھا ہے کہ اس کی پونچھ لمبی اور گردن پر گھنے بال ہوتے ہیں جو چھوٹے سنہرے رنگ کے اور پیچھے کی طرف کچھ سفیدی مائل ہوتے ہیں۔ اس کے جسم پر ملائم بال ہوتے ہیں۔ شیر بہت مضبوط اور تیز رفتار ہوتا ہے۔ بھوک لگنے پر وہ بہت خونخوار ہوتا ہے اور جوانی میں اس پر بہت شہوت غالب ہوتی ہے۔ وہ زیادہ تر غاروں میں رہتا اور خوش ہونے پر دم ہلاتا ہے۔ اسی طرح شیروں کی دوسری قسموں کا مفصل ذکر کرنے کے بعد شیرنی کا بیان کیا گیا ہے۔ اس کے حمل، مدت حمل، اور عادات وغیرہ پر مصنف نے بہت روشنی ڈالی ہے۔

شیر کے حالات لکھنے کے بعد مصنف نے باگھ، بھالو، گینڈا، اونٹ، گدھا، گائے، بیل، بھینس، بکری، ہرن، گیدڑ، بندر، چوہا وغیرہ کتنے ہی جانوروں اور گدھ، ہنس، باز، سارس، کوا، الو، طوطا، کوئل وغیرہ متعدد پرندوں کے مفصل حالات لکھے ہیں جس میں ان کی قسمیں، رنگ، جوانی، زمانہ تولید، مدت حمل، عادات، فطرت، عمر، خوراک، اور مکان وغیرہ امور کا مفصل ذکر کیا گیا ہے۔ ہاتھی کی خوراک گنا بتلائی ہے۔ ہاتھی کی عمر زیادہ سے زیادہ ۱۰۰ سال کی اور چوہے کی کم سے کم ڈیڑھ سال بتلائی ہے۔[1]

شفا خانے

ہندوستان والوں ہی نے سب سے پہلے دوا خانے اور شفا خانے بنانے شروع کیے۔ فاہیان ۴۰۰ء نے پاٹلی پتر کے ایک شفا خانے کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہاں سبھی غریب اور بیکس مریض آ کر علاج کراتے ہیں۔ انھیں یہاں حسب ضرورت دوا دی جاتی ہے اوران کی آسائش کا پورا خیال رکھا جاتا ہے۔ یورپ میں سب سے پہلا دوا خانہ ونسنٹ اسمتھ کے قول کے مطابق دسویں صدی میں تعمیر ہوا تھا۔ ہیونسانگ نے بھی تکش شلا، متی پور، متھرا اور ملتان کے دوا خانوں کے حال لکھے ہیں جہاں بیواؤں اور غریبوں کو مفت دوا، کھانا اور کپڑا دیا جاتا تھا۔[2]

---

[1] یہ کتاب ابھی حال میں ملی ہے اور پنڈت وی وجے راگھو اچاریہ، ترپتی مدراس سے مل سکتی ہے۔
[2] ناگری پرچارنی پتر کا حصہ ۸، ص:۱۹۔۲۰

ہندوستانی آیوروید کا یورپی طب پر اثر

موجودہ یوروپی علم طب کی بنیاد بھی آیوریدہی ہے۔ لارڈ ایمپٹھل نے اپنی ایک تقریر میں کہا تھا، مجھے یقین ہے کہ ہندوستان سے آیوروید پہلے عرب پہنچا اور وہاں سے یوروپ میں داخل ہوا۔[1] عرب کے علم طب سنسکرت تصانیف کے ترجمہ پر مبنی تھا۔ خلفا بغداد نے متعدد سنسکرت کتابوں کے ترجمے عربی میں کرائے تھے۔ ہندوستانی طبیب چرک کے نام لاطینی میں تبدیل ہوکر ابھی تک قائم ہے۔[2] نوشیرواں کا معاصر برزو ہے ہندوستان میں طبیعات کا علم حاصل کرنے کے لیے آیا تھا۔[3] پروفیسر ساچو کے مطابق البیرونی کے پاس طب اور نجوم کی سنسکرت تصانیف کے عربی ترجمے موجود تھے۔ خلیفہ منصور نے آٹھویں صدی میں کتنی طبی تصانیف کا عربی سے ترجمہ کرایا۔

قدیم عربی مصنف سیرے پین نے چرک کو طبیب حاذق تسلیم کیا ہے۔ ہارون رشید نے کئی ہندوتانی حکیموں کو بغداد بلایا تھا۔ عرب سے ہی یورپ میں یہ علم پہنچا اس میں قیل و قال کی گنجائش نہیں۔ اس طرح یورپی علم شفا ہندوستانی علم طب کا ممنون ہے۔[4]

حاصل کلام یہ ہے کہ ہمارے دور میں علم طب اپنے عروج پر تھا۔ ذیل میں ہم بعض علما کی رایوں کا خلاصہ درج کرتے ہیں۔ لارڈ ایمپٹھل نے اپنی ایک تقریر میں کہا تھا۔ ”ہندوؤں کے واضع قانون منو دنیا کے سب سے بڑی صفائی کے موئدوں میں تھے۔“ سرولیم ہنٹر لکھتے ہیں کہ ہندوستان کا علم دوا جامع ہے۔ اس میں جسم انسانی کی ترکیب، اندرونی اعضا، پٹھوں، رگوں اور شریانوں کا مفصل ذکر کیا گیا ہے۔ ہندوؤں کے نگھنٹو (قرابادین) میں معدنی، نباتاتی اور کیمیائی ادویات کا مفصل بیان کیا گیا ہے۔ ان کا علم دوا سازی کامل ہے۔ جس میں ادویات کی بڑی خوبصورتی سے توضیح و تخصیص کی گئی ہے۔ صفائی اور پرہیز کے متعلق وضاحت کے ساتھ ہدایتیں کی گئی ہیں۔ ہندوستان کے اطبا قدیم عضو قطع کرسکتے تھے، پتھری نکالتے تھے اور خون بند کرسکتے

---

1. ہر بلاس سارا، ہندو سر پیر پارٹی، ص:۲۵۸
2. ایضاً ص:۲۵۹
3. ہسٹری آف ہندو کیمسٹری۔ دیباچہ صفحہ:۷۶
1. روٹے اینشنٹ ہندو میڈیسن، ص:۳۸

تھے۔ فتق، بھگندر، بواسیر اور رگوں کے پھوڑے کا علاج کردیتے تھے۔ وہ حمل فاسد اور نسوانی امراض کے باریک سے باریک جراحی عمل کرتے تھے۔[1] ڈاکٹر سیل لکھتے ہیں کہ طلبا کے مشاہدہ ومعائنہ کے لیے لاشوں کی قطع و برید کی جاتی تھی اور تسہیل حمل کا عمل بھی کیا جاتا تھا۔ مسٹر بیور ہندوستانی علم جراحی کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں ''آج بھی مغربی علما ہندوستانی علم جراحی سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں، مثلاً انھوں نے کٹی ہوئی ناک کو جوڑنے کی ترکیب انھیں سے سیکھی۔''[2]

علمی اور مادی ترقی کے ساتھ ہندوستان میں کام شاستر نے بھی علمی اعتبار سے کافی ترقی کرلی تھی۔ دنیا کی چار نعمتوں میں ارتھ، دھرم، کام اور موکش مانے گئے ہیں۔ یعنی دوست، مذہب، حظ نفس اور نجات، کام شاستر پر جتنی کتابیں موجود ہیں ان میں واتسائن کی تصنیف ''کام سوتر'' سب سے قدیم ہے۔ واتسائن نے اس شاستر یا اس کے خاص خاص حصوں کے مصنفین کے نام بھی دیے ہیں جو اس کے قبل ہوچکے تھے۔ ان میں سے بعض یہ ہیں: اودالک (ادالک کا بیٹا) شویت کیت، بابھرو، دنک، سوبرن نابھ، گھوٹک مکھ، گونردی، کچمار وغیرہ۔ ان مصنفین کے مواد سے کام لے کر واتسائن نے ہمارے دور سے کچھ قبل کام سوتر لکھا۔ اس میں موزوں اور ناموزوں عورتوں کی تحقیق، مردوں اور عورتوں کے اقسام، لطف صحبت کے طریقے اور امساک کے نسخے لکھے گئے ہیں۔ مرد الہڑ، کمسن دوشیزہ لڑکیوں کو کس طرح اپنی جانب مائل کرے اسے بڑی وضاحت سے بیان کیا گیا ہے۔ بیوی اپنے شوہر سے اور شوہر اپنی بیوی سے کس قسم کا برتاؤں کریں کہ ان میں روز بروز محبت بڑھتی جائے، عورت کا فرض کیا ہے، خانہ داری کا انتظام کیوں کر کرنا چاہیے، ان سبھی امور کی توضیح کی گئی ہے۔

کام سوتر میں عورتوں اور مردوں کے مادہ تولید کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ حالات دنیا سے واقف کرنے کے لیے زبان بازاری، زنان ممنوع اور اصول حمل سے متعلق ابواب لکھے گئے ہیں۔ ان ابواب سے واضح ہوتا ہے کہ زمانہ قدیم میں کام شاستر کتنا مکمل، اعلی اور علمی تھا۔ اس کتاب کے بعد اس موضوع پر اور کئی کتابیں لکھی گئیں۔

---

[2] انڈین گزیٹر، انڈیا، ص:۱۲۰

[3] بیور، انڈین لٹریچر، ص:۱۷۰

ہمارے دور کے آخری حصہ میں کوکا پنڈت نے "رتی رہسیہ" لکھا۔ آج کل کے ہندی کوک شاستر اسی کوکا پنڈت کے نام سے مشہور ہیں۔ اس کے علاوہ کرناٹک کے راجہ نرسنگھ کے معاصر جیوتریشور نے "پنچ سایک" نام کی کتاب لکھی۔ بودھ عالم پدم شری کا لکھا ہوا "ناگر سربسو" بھی اس مضمون کی اچھی کتاب ہے۔ ہمارے دور کے بعد بھی اس صنف میں متعدد کتابیں لکھی گئیں جن کا ذکر کرنے کی یہاں ضرورت نہیں۔

موسیقی

موسیقی میں ہندوستان نے زمانہ قدیم سے ہی اچھی ترقی کرلی تھی۔ موسیقی میں گانا بجانا اور ناچنا تینوں شامل تھے۔ سام وید کا ایک حصہ گیت ہی ہے جو سام گان کے نام سے مشہور ہے۔ ویدک زمانہ کی قربانیوں میں موقع موقع پر سام گان ہوتا ہے۔ شارنگ دیو کی "سنگیت رتناکر، اس فن کی مستند تصنیف ہے۔ مصنف نے اس میں ہمارے دور کے قبل کے بہت سے موسیقی کے ماہروں کے نام دیے ہیں۔ سداشیو، شیو، برہما، بھرت، متنگ، یاشٹک، درگا، شکتی، نارد، تمبرو، وشاکھل، رمبھا، راون، چھیتر راج، وغیرہ۔ اس سے ثابت ہوگا کہ ہمارے دور کے قبل موسیقی رفعت کے کس درجہ تک پہنچ سکی تھی۔

ہمارے دور میں بھی موسیقی پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں جو آج مفقود ہیں۔ مگر ان کا پتہ شا رنگ دیو کے سنگیت رتناکر سے چلتاہے۔ مندرجہ بالا ناموں کے علاوہ رودرٹ (۹۵۰ء)، نان دیو (۱۰۹۶ء)، سومیش (۱۱۷۰ء)، راجہ بھوج (گیارہویں صدی) پرمردی (چندیل۔۱۱۲۷ء)، جگڈے کمل (۱۱۳۸ء)، لولٹ، ادبھٹ (۸۰۰ء) ، شنکک، ابھی نوگپت (۹۹۳ء) اور کیرتی دھر وغیرہ اساتذہ فن کی نام بھی لکھے ہیں۔ سنگیت رتناکر دیوگری کے راجہ سنگھن کے دربار کے استاد شارنگ دیو نے تیرہویں صدی کے آغاز میں لکھا تھا۔ اس لیے وہ ہمارے زمانے کے نغماتی ترقی کا ترجمان ہے۔ اس میں خالص سات اور مخلوط بارہ سر، باجوں کی چار قسمیں، سروں کی آواز، اور قسم، تال، لے، زمزمہ، گٹ کری، راگ، گیت وغیرہ کے عیب و ہنر، رقص اور اس زمانے کے مروج باجوں کے نام اور موسیقی سے متعلق اور صدھا امور کا بیان کیا گیا ہے جن سے ہمارے زمانہ کے فن موسیقی کی ترقی کا پتہ چلتا ہے۔

رقص

موسیقی کے تیسرے رکن یعنی ناچ کا بھی علمی انداز سے کامل ارتقا ہوچکا تھا۔ اشٹادھیائی کے مصنف پانی (۶۰۰ ق۔ع) کے زمانہ میں شلالی او رکرشاشو کے نٹ سوتر موجود تھے۔ بھرت کا ناٹ شاستر مشہور ہے۔ اسکے علاوہ ونخل، کوہل وغیرہ اساتذۂ فن کی تصانیف بھی دستیاب ہیں۔ ناٹ شاستر کی بنیاد پر بھاس، کالی داس، بھوبھوتی وغیرہ شعرا نے صدہا ناٹکوں کی تصنیف کی۔ شیو جی کا مجنونانہ رقص 'تانڈو' اور پاربتی کا نازنینانہ رقص ''لاس'' کے نام سے مشہور ہوا۔

سیاسیات

علم سیاست پر بھی کئی قدیم تصانیف ظہور میں آئی ہیں۔ اس زمانہ میں اسے نیتی شاستر، یا 'دندنیتی' کہا جاتا تھا۔ مالیات کا استعمال بھی پہلے اسی معنی میں ہوتا تھا۔ مالیات نے بھی ہمارے یہاں بہت فروغ پایا تھا۔ مہا بھارت کا شانتی پرب سیاسیات کا ایک بیش بہا خزانہ کہا جاسکتا ہے۔ اس موضوع پر سب سے قدیم اور سب سے معرکتہ الآرا تصنیف، جسے شائع ہوئے ابھی صرف پندرہ سولہ سال ہوئے ہیں، کوٹلیہ کا ارتھ شاستر ہے۔ اسکے شائع ہونے سے ہندوستان قدیم کی تاریخ میں انقلاب ہوگیا۔ چونکہ یہ کتاب ہمارے دور سے قبل کی ہے اس لیے ہم اس پر بحث نہیں کرنا چاہتے۔ مگر اس میں کوئی شک نہیں کہ دنیا کی تاریخی تصانیف میں اس کا پایہ کسی کتاب سے کم نہیں ہے۔ ہمارے دور کے آغاز میں کامندک نے 'نیتی سار' نام کی کتاب نظم میں لکھی۔ کامندک نے کوٹلیہ کو اپنا استاد تسلیم کیا ہے۔ دسویں صدی میں سوم دیو سوری نے 'نیتی واکیامرت' نام سے سیاسیات پر ایک مختصر سی کتاب لکھی۔ ان سیاسی تصانیف میں قوم، قوم کے ارتقا کے مختلف اصول، سلطنت کے ساتھ حصے، راجہ، وزیر، مجلس، شوریٰ، قلعہ، خزانہ، سزا اور اتحاد، راجہ کے فرائض اور اختیارات، جنگ و صلح وغیرہ کتنی ہی کار آمد امور و مسائل پر غور کیا گیا ہے۔ اس کتاب کے علاوہ ادبیات کی بہت سی کتابوں میں سیاسیات زریں اصول درج کیے گئے ہیں جن میں 'دش کمار چرت' کراتار جن، اور 'مدرا راکشس' خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

شعر، فلسفہ، صنعت و حرفت کے دوش بدوش قانونی تصانیف کی بھی کمی نہ تھی۔ ہندوستان کی سیاسی تنظیم کے اعتبار سے قانونی ارتقا ایک فطری امر ہے کیونکہ قانون اور سیاست باہم مربوط ہوتے ہیں۔ ملکی ترقی کا ذکر ہم آیندہ کریں گے۔

سنسکرت کا دھرم ایک جامع لفظ ہے۔ انگریزی یا فارسی میں اس کا مرادف دوسرا لفظ نہیں۔ قانون اور مذہب دونوں اس میں شامل ہوجاتے ہیں۔ ہمارے دھرم شاستروں میں مذہبی قواعد ہی نہیں ملکی اور مجلسی آداب اور قاعدے بھی بالتفصیل لکھے گئے ہیں۔ ہمارے دور کے قبل آپستمب اور بودھائن کے سوتر لکھے جاچکے تھے۔ قدیم تصانیف میں منو اسمرتی سا وقار اور اشاعت کسی کتاب کو نصیب نہیں ہوئی۔ اس پر کئی تفسیریں بھی لکھی گئیں۔ ہمارے دور کی تفسیروں میں 'میگھا تتھی' (نویں صدی) اور گوبند راج (گیارہویں صدی) کی تفسیریں مشہور ہیں۔ اس اسمرتی کا نفاذ ہندوستان ہی میں نہیں بلکہ جاوا، برہما اور بالی وغیرہ ہندوستان ہی میں نہیں، بلکہ جاوا، برہما اور بالی وغیرہ مقامات میں بھی ہوا تھا۔ ہمارے دور میں یاگیہ ولکیہ اسمرتی لکھی گئی۔ اس میں منو اسمرتی کے مقابلہ میں زیادہ بیدار مغزی سے کام لیا گیا ہے۔ اس کے تین ابواب ہیں: (۱) آچار ادھیائے (شرع)، بیوہار ادھیائے (عمل)، اور پرائشچت ادھیایے (کفارہ)۔ آچارادھیائے میں چاروں برنوں کے فرائض، حلال و حرام، زکوٰۃ، شدھی، رد بلا، راج دھرم وغیرہ مسائل پر غور کیا گیا ہے۔ بیوہار ادھیائے میں قانون سے متعلق سبھی امور سے بحث کی گئی ہے۔ اس میں عدالت اور اس کے قاعدے، الزام، شہادت، صفائی، قرض کا لین دین، سود، سود در سود، تمسک اور دیگر تحریرات، شہادت اولیٰ، قانون متعلق وراثت، عورتوں کے جائدادی حقوق، حدود کے تنازعے، آقا اور خادم اور زمیندار اور کسان کے باہمی قصے، مشاہرہ، قمار بازی، درشت کلامی سخت سزا دینے، زنا، اور جرائم کی تعزیرات، پنچایتوں کے اصول و آداب او رمحاصل زمین وغیرہ مسائل پر بڑی وضاحت سے رائے زنی کی گئی ہے۔ پرائشچت ادھیائے میں مجلسی قواعد پر بحث کی گئی ہے۔ اس مستند کتاب کی تفسیر گیارہویں صدی میں وگیانیشور نے 'متاکشرا' نام سے لکھی۔ متاکشرا کو اس کتاب کی تفسیر کہنے کی جگہ اسے ایک مستقل تصنیف کہنا زیادہ حق بجانب

ہوگا۔ وگیانیشور نے ہر ایک مسئلہ کی موشگافی کی ہے۔ موقع موقع پر اس نے ہاریت، شنکھ، دیول، وشنو، وسشٹ، یم، ویاس، برہسپتی، پارا شر، وغیرہ کی اسمرتیوں کی سندیں پیش کی ہیں۔ ان میں سے بعض اسمرتیاں ہمارے دور میں تصنیف ہوئیں۔ لکشمی دھرنے بارہویں صدی میں 'اسمرتی کلپ ترو' ایک کتاب لکھی۔ یہ اسمرتیاں مذہبی ہدایتوں کا بھی کام دیتی تھیں۔ آخر کی اسمرتیوں میں چھوت چھات وغیرہ باتوں پر زیادہ زور دیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مجلسی برائیاں اسی وقت سے شروع ہوگئی تھیں۔

اقتصادیات

اقتصادیات نے بھی اس دور میں کافی ترقی کی تھی۔ کوٹلیہ کے ارتھ شاستر میں اس کے لیے 'وارتا' نام آیا ہے۔ یورپ کے موجودہ اقتصادیات میں پیداوار، مبادلہ، تقسیم اور صرف یہ چار خاص ابواب ہیں، لیکن زمانہ سابق میں ''پیداوار'' ہی اقتصادیات کا خاص موضوع سمجھا جاتا تھا۔ زراعت، صنعت، حرفت اور مویشیوں کی پرورش مالیات قدیم کے خاص ارکان تھے۔ تجارت اور لین دین کا بھی رواج تھا۔ مگر چونکہ اقتصادیات کا مفہوم ہی اس زمانہ میں محدود تھا، اس وقت کی کوئی ایسی تصنیف نہیں ملتی جس میں موجودہ مفہوم کے اعتبار سے بحث کی گئی ہو۔ ہاں اس کے مختلف ارکان پر جدا جدا بے شمار تصانیف موجود ہیں۔ زراعت کے متعلق 'پادپ یوکشا' برکش دوہد، برکش آیوروید، ششیہ آنند، کرشی پدھتی اور کرشی سنگرہ وغیرہ کتابیں موجود ہیں۔ فن معماری اور مصوری پر واستو شاستر، پراساد انوکیرتن، چکو شاستر، چترپٹ، جلارگل، پکشی منشیہ آلے لچھن، رتھ لچھن، بمان ودیا، بمان لکشن، (یہ دونوں کتابیں غور کرنے کے قابل ہیں) وشو کرمی، کوتک لکشن، مورتی لکشن، پرتما درویادی بچن، سکل ادھکار، شلپ شاستر، وشو ودیا بھون، وشو کرم پرکاش اور سمرا نگن سوتر دھار، وغیرہ کتابوں کے علاوہ 'مے شلپ' اور 'وشو کرمی شلپ' خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ مے شلپ میں نقاشی کے صفات، زمین کا معائنہ، زمین کی پیمائش، اطراف کی تحقیق، موضوع اور شہر کی توسیع، محلات کے مختلف حصے، وغیرہ۔ اور رشو کرمی شلپ میں مندروں، مورتوں اور ان کے زیورات وغیرہ کی تفصیل کی گئی ہے۔ ان میں زیادہ تر کتابوں کے زمانہ کی تحقیق نہیں کی جاسکتی، لیکن قیاس کہتا ہے کہ کچھ نہ کچھ تو ہمارے دور میں ضرور ہی لکھی گئی ہوں گی۔

جواہرات کے متعلق کئی کتابیں ملتی ہیں جن میں 'رتناوی پریکشا' 'رتن پریکشا' 'امنی پریکشا' 'گیان رتن کوش' 'رتن دیپکا' اور 'رتن مالا' خاص ہیں۔ معدنیات کے متعلق بھی کئی کتابیں ہیں جن میں یہ خاص ہیں۔ 'لوہ رتنا کر' 'لوہا رنو' اور 'لوہ شاستر' پیمائش زمین کے متعلق بھی ایک کتاب 'چھیتر گنت شاستر' موجود ہے۔ جہازوں کی تعمیر کے متعلق بھی کئی کتابیں لکھی گئی ہیں۔ تجارت کے متعلق دراوڑی بھاشا میں ایک کتاب ملتی ہے جس میں بہت سی کار آمد باتوں پر غور کیا گیا ہے۔

پراکرت

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ہمارے دور میں سنسکرت کے علاوہ پراکرت کا بہت رواج تھا۔ پراکرت کے علما بھی راج درباروں میں اعزاز کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ یہاں پراکرت کی ادبیات کا کچھ ذکر کرنا بے موقع نہ ہوگا۔

پراکرت ادبیات کا ارتقا

پراکرت زبان کی ادبیات ہمارے دور کے قبل بھی آگے بڑھ چکی تھیں۔ پراکرت کی کئی شاخیں ہیں جو زمانہ یا مکان کے اعتبار سے وجود میں آگئی ہیں۔ مہاتما بدھ نے اس زمانہ کی عام زبان میں اپنے اپدیش دیے تھے جسے قدیم پراکرت کہنا چاہیے۔ یہ زبان، سنسکرت ہی کی بگڑی ہوئی صورت تھی جسے سنسکرت نہ جاننے والے بولا کرتے تھے۔ کچھ لوگ اسے پالی بھاشا بھی کہتے ہیں او رلنکا، برہما، سیام وغیرہ ملکوں کے ہیں یاں بودھوں کی مذہبی کتابیں اسی زبان میں لکھی گئیں۔ اس کا سب سے قدیم صرف و نحو کچائن (کاتیائن) نام کے عالم نے مدون کیا تھا۔ اشوک کے دھرم اپدیش بھی اس زمانہ کی مروج زبان ہی میں لکھے گئے تھے۔ ممکن ہے ان اپدیشوں کی اصلیں اس زمانہ کی درباری زبان میں لکھی گئی ہوں لیکن مختلف صوبہ جات میں بھیجے جانے پر وہاں کے عمال سلطنت نے ان اپدیشوں کو عام فہم بنانے کے لیے ان میں ضروری تغیر و تبدل کرکے انھیں مختلف مقامات میں منقوش کرا دیا ہو۔ اشوک کے زمانہ تک پراکرت کا سنسکرت سے بہت قریبی تعلق تھا۔ زمانہ مابعد میں جوں جوں پراکرت زبان کا ارتقا ہوتا گیا ان میں تفاوت بڑھتا گیا جس سے مقامی اختلافات کی بنا پر ان کی الگ الگ

قسمیں ہوگئیں۔ ماگدھی، شورسینی، مہاراشٹری، پیشا چی، آونتک اور اپ بھرنش۔

ماگدھی

ماگدھی مگدھ اور اس کے قرب و جوار کے عوام کی زبان تھی۔ قدیم ماگدھی اشوک کے کتبوں میں ملتی ہے۔ اس کے بعد کی ماگدھی کی کوئی کتاب اب تک دریافت نہیں ہوئی۔ عام طور پر سنسکرت کے ناٹکوں کے چھوٹے درجہ کے ملازم مثلاً دھیور، سپاہی، بدیشی، جین سادھو اور بچوں سے اسی زبان میں باتیں کرائی جاتی ہیں۔ ''ابھگیان شاکنتل' پربودھ چند رودے 'بینی سنگھار' اور 'للت بگرہ راج' میں موقع پر یہ عامیانہ بول چال نظر آتی ہے۔ اس زبان میں بھی کچھ دنوں کے بعد کئی قسمیں ہوگئیں جن میں خاص 'اردھ ماگدھی' ہے۔ ماگدھی اور شورسینی کے مخلوط ہوجانے سے ہی یہ نئی قسم پیدا ہوگئی۔ جینوں کے آگم نام کی مذہبی کتابیں اسی اردھ ماگدھی زبان میں ہیں۔ 'پیئو مچری' نام کا پرانا جین کاویہ اسی زبان میں لکھا گیا ہے۔ راجہ اُدین کا قصہ بھی اسی زبان میں ہے۔

شورسینی

شورسینی پراکرت سورسین یا متھرا کے قرب و جوار کے علاقہ کی زبان تھی۔ سنسکرت ناٹکوں میں عورتوں اور مسخروں کی بات چیت میں اس کا استعمال اکثر کیا گیا ہے۔ 'رتنا ولی' 'ابھگیان شاکنتل' او 'مرچھ کٹک' وغیرہ ناٹکوں میں اس کے نمونے موجود ہیں۔ اس بھاشا میں کوئی ناٹک نہیں لکھا گیا۔ دگمبری جینوں کی بہت سی مذہبی کتابیں اسی شورسینی بھاشا میں ملتی ہیں۔

مہاراشٹری

مہاراشٹری پراکرت کا نام مہاراشٹر صوبہ سے پڑا۔ اس بھاشا کا استعمال بالخصوص پراکرت زبان کی شاعرانہ تصانیف کے لیے کیا جاتا تھا۔ حال کی ست سئی (سپت شتی) پرورسین کی تصنیف 'راون وہو' (سیت بندھ) واک پتی راج کی تصنیف 'گوڑوہو'۔ اور ہیم چندر کی تصنیف 'پراکرت دویاشرے' وغیرہ نظمیں اور 'وجالگ' نام کی لطائف کی تصنیف اسی بھاشا میں لکھے گئے ہیں۔ راج شیکھر کی 'کرپور منجری' میں جو خالص پراکرت کاسٹک ہے، ہری اُدھ (ہری بردھ) اور نندی اُدھ (نندی بردھ) اور پوتمش

وغیرہ پراکرت کے مصنفین کے نام ملتے ہیں۔ مگر ان کی تصانیف کا پتہ نہیں چلتا۔ مہاراجہ بھوج کا لکھا ہوا 'کورم شتک' اور دوسرا 'کورم شتک' بھی جس کے مصنف کا نام نہیں معلوم ہوا اسی بھاشا میں ہیں۔ یہ دونوں بھوج کے بنوائے ہوئے 'سرسوتی کنٹھ آبھرن' نامی پاٹھ شالہ میں پتھر پر کھدے ہوئے ملے ہیں جو دھار میں ہے۔ مہاراشٹری کی ایک شاخ جین مہاراشٹری ہے جس میں شویتامبروں کے حالات، سوانح وغیرہ کے متعلق کتابیں لکھی گئی ہیں۔ منڈور کے راجہ ککک کا کتبہ جو ۸۶۱ء کا ہے اور جو جودھپور راج کے موضوع گھٹیالا میں ملا ہے اسی بھاشا میں لکھا گیا ہے۔

پیشاچی

پیشاچی زبان کشمیر اور ہندوستان کے مغربی وشمالی حصوں کی زبان تھی۔ اس کی مشہور کتاب گناڈھیہ کی کتاب 'بریہت کتھا' ہے جو اب تک دستیاب نہیں ہوئے۔ سنسکرت میں اس کے دو ترجمے نظم میں کشمیر میں ہوئے جو چھیمندر سوم دیو نے کیے تھے۔

آونتک

آونتک بھاشا مالوہ کی عام زبان تھی۔ مالوہ کو اونتی کہتے تھے۔ اس کو بھوت بھاشا بھی کہتے تھے۔ ''مرچھ کٹک'' ناٹک میں اس بھاشا کا استعمال کیا گیا ہے۔ راج شیکھر نے ایک پرانا شلوک نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھاشا اجین (اونتی) پاریاتر (بیتوا اور چمبل کی وادی) اور مند سور میں رائج تھی۔ سنہ عیسوی کے دو سو سال قبل مالو قوم نے جو پنجاب میں رہتی تھی راجپوتانہ ہوتے ہوئے مالوہ پر قبضہ کرلیا۔ اس سے اس ملک کا نام مالوہ پڑا۔ ممکن ہے پیشاچی بھاشا بولنے والے مالو لوگوں کی زبان وہاں رائج ہوگئی ہو اور وقت کے ساتھ اس میں کچھ تبدیلیاں ہوگئی ہوں۔ اس بھاشا کو پیشاچی بھاشا کی ہی ایک شاخ سمجھنا چاہیے۔

اَپ بھرنش (مخلوط)

اَپ بھرنش بھاشا کا رواج گجرات، مارواڑ، جنوبی پنجاب، راجپوتانہ، اونتی، مندسور وغیرہ مقامات میں تھا۔ دراصل اَپ بھرنش کوئی زبان نہیں ہے، بلند ماگدھی وغیرہ مختلف پراکرت بھاشاؤں کے اَپ بھرنس یا بگڑی ہوئی مخلوط بھاشا ہی کا نام ہے۔ راجپوتانہ

مالوہ، کاٹھیاوار اور کچھ وغیرہ مقامات کے چارنوں اور بھاٹوں کے ڈنگل بھاشا کے گیت اسی بھاشا کی بگڑی ہوئی صورت میں ہیں۔ قدیم ہندی بھی بیشتر اسی بھاشا سے نکلی ہے۔ اس بھاشا کی کتابیں بہت زیادہ ہیں، اور زیادہ تر منظوم ہیں۔ ان میں دوہے کا استعمال کثرت سے کیا گیا ہے۔ اس بھاشا کی سب سے ضخیم او رمشہور کتاب ''بھوی سیتکہا'' ہے جسے دھن پال نے دسویں صدی میں لکھا۔ مہیشور سوری کی لکھی ہوئی ''سنجم منجری'' پشپ دنت کی تصنیف 'نسٹھہ مہاپوری' سگن النکار، نیندی کی لکھی ہوئی، آرادھنا، یوگندر دیو کی تصنیف، پرماتم پرکاش، ہری بھدر کی رقم کردہ ''نیمی ناہ چریو'' وردت کی 'ویر سامی چریو' 'انترنگ سندھی' 'سنسا کھاین' بھوی کٹمب چرتر' 'سندلیش شتک' اور 'بھاونا سندھی' وغیرہ بھی اسی بھاشا کی کتابیں ہیں[1] ان کے علاوہ سوم پربھ کے ''کمار پال پربودھ، رتن مندر منی کی 'اپدیش ترنگنی' لکشمن کاری کی 'سپاساہ چریم' کالی داس کے 'وکرم اروشی' (چوتھا ایکٹ) ہیم چندر کے 'کمار پال چرت' 'کالکا چاریہ کہا' اور 'پربندھ چنتا منی' وغیرہ میں جابجا اَپ بھرنش بھاشا کا استعمال کیا گیا ہے۔ ہیم چندر نے اپنے پراکرت ویاکرن میں اَپ بھرنش کی جو ۱۷۰ مثالیں دی ہیں وہ بھی اس زبان کے اعلیٰ نمونے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زبان کا ادب بہت وسیع اور گراں مایہ تھا۔ ان مثالوں میں حسن و الفت، شجاعت، رامائن اور مہا بھارت کے ابواب، ہندو اور جین دھرم اور ظرافت کے نمونے دیے گئے ہیں۔ اس بھاشا کو جینوں نے اچھی کتابوں سے خوب مالا مال کیا۔

پراکرت ویاکرن

پراکرت بھاشا کی ترقی کے ساتھ ساتھ اس کے صرف ونحو کی ترقی بھی لازمی تھی۔ ہمارے دور کے کچھ پہلے ور روچی نے 'پراکرت پرکاش' نام سے پراکرت بھاشا کا ویاکرن لکھا۔ اس میں مصنف نے مہاراشٹری، شور سینی، پیشاچی اور ماگدھی کے قواعد کا ذکر کیا ہے۔ لنکیشور کی لکھی ہوئی 'پراکرت کام دھینو' مار کنڈیہ کی بنائی ہوئی 'پراکرت سربسو' اور چنڈ کی لکھی ہوئی 'پراکرت لکشن' بھی پراکرت ویاکرن کی اچھی کتابیں ہیں۔ مشہور عالم ہیم چندر نے سنسکرت ویاکرن 'سدھ ہیم چندر انوشاسن' لکھتے ہوئے اس کے

---

[1] بھوی سیت کہا، دیباچہ ص:۳۶۔۴۶ (گائیکواڑ اورینٹل سیریز نمبر مطبوعہ نسخہ)

آخر میں پراکرت ویاکرن بھی لکھا۔ اس میں سدھانت کومدی کی طرح مضمون دار سوتروں کی ترتیب دی گئی ہے۔ ہیم چندر نے پہلے مہاراشٹری کے اصول لکھے بعد ازاں شورسینی کے خاص قواعد لکھ کر لکھا کہ باقی پراکرت کے مطابق ہے۔ پھر ماگدھی کے خاص قواعد لکھ کر لکھا باقی شورسینی کے مطابق ہے۔ اسی طرح پیشاچی، چولیکا پیشا چی اور اب بھرنش کے خاص قواعد لکھے اور آخر میں سب پراکرتوں کے متعلق لکھا کہ باقی سنسکرت کے مطابق ہے۔ سنسکرت اور دوسری پراکرتوں کے دیاکرن میں تو اس نے مثالوں کی طور پر جملے یا پد دیے ہیں، لیکن اپ بھرنش کے باب میں اس نے اکثر پورے قصے اور پوری نظم کا اقتباس کیا ہے۔

پراکرت فرہنگ

پراکرت بھاشا کے کئی فرہنگ بھی لکھے گئے۔ دھن پال نے ۹۷۲ء میں ایک لغت ترتیب دی۔ راج شیکھر کی اہلیہ اونتی سندری نے پراکرت نظموں میں مستعمل دیسی الفاظ کی ایک لغت بنائی اور اس میں ہر ایک لفظ کے استعمال کے نمونے خود تصنیف کیے۔ یہ لغت اب لاپتہ ہے۔ مگر ہیم چندر نے اپنی لغت میں اس کی سند پیش کی ہے۔ ہیم چندر نے بھی پراکرت بھاشاؤں کا ایک فرہنگ 'دیشی نام مالا' مرتب کیا۔ یہ کتاب منظوم ہے اور اس میں حروف تہجی کی ترتیب سے الفاظ کی تشریح کی گئی ہے۔ پہلے دو حروف کے الفاظ ہیں پھر تین حروف کے بعد ازاں چار حروف کے الفاظ دیے ہیں۔ دیسی بھاشا سیکھنے کے لیے یہ لغت بہت کار آمد ہے۔ پالی زبان کی ایک لغت بھی موگ لائن نے 'ابھی دھان پدیپکا' نام سے سنہ ۱۲۰۰ء میں لکھی۔ جس میں امر کوش کے طرز کی تقلید کی گئی ہے۔

جنوبی ہند کی زبانیں

شمالی ہندوستان کی بھاشاؤں کے ادبیات کی تشریح کے بعد جنوبی ہند کی دراوڑ بھاشاؤں کا بیان کرنا بھی ضروری ہے۔ دراوڑ بھاشاؤں کی ادبیات کا دائرہ بہت محدود ہے۔ اس لیے ہم اس کا مختصر ذکر کریں گے۔

تامل

جنوبی ہند کی زبانوں میں سب سے قدیم اور فائق تامل بھاشا ہے۔ اس کا رواج تامل علاقوں میں ہے۔ اس کی قدامت کے متعلق تحقیق کے ساتھ کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ اس کا سب سے پرانا ویاکرن 'تول کاپ پیم' ہے جس کا مصنف عام روایتوں کے مطابق رشی اگست کا کوئی شاگرد مانا جاتا ہے۔ اس کو پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تامل ادبیات کے کارنامے بھی ضخیم تھے۔ اس زبان کی سب سے پرانی کتاب 'نال دیار' ملتی ہے۔ پہلے یہ بہت ضخیم کتاب تھی پر اب اس کے کچھ اجزا ہی باقی رہ گئے ہیں۔ دوسری مشہور کتاب رشی ترو ولّلوکر کا 'کرل' ہے جو وہاں ویدوں کی طرح احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ اس میں تینوں پدارتھوں کام 'ارتھ' دھرم کے متعلق نہایت کارآمد اپدیش دیے گئے ہیں۔ اسے تامل ادب کا بادشاہ سمجھنا چاہیے۔ اس کا مصنف کوئی اچھوت ذات کا آدمی تھا اور غالبًا وہ جین تھا۔ کسی غیر معلوم شاعر کی تصنیف، چنتامن، کمین کی تصنیف رامائن، دوا کر اور تامل ویاکرن وغیرہ ہمارے دور کی یادگاریں ہیں۔ اس میں کئی تاریخی نظمیں بھی لکھی گئیں جن میں سے بعض کے نام یہ ہیں۔

مصنف	کتاب	زمانہ
پوئیکیار	کل ولی ناڈپٹو	ساتویں صدی
جے کونڈان	کلنگتو پرنی	گیارہویں صدی
نامعلوم	وکرم شول نولا	بارہویں صدی
نامعلوم	راج راج نولا	بارہویں صدی

اس زبان کا نشو ونما زیادہ تو جینیوں کے ہاتھوں ہوا۔ زمانہ مابعد میں وہاں شیو دھرم کی دہائی پھر گئی۔

تامل رسم الخط کے بالکل غیر مکمل ہونے کے باعث اس میں سنسکرت زبان نہیں لکھی جاسکتی تھی۔ اس لیے اس کے لکھنے کے لیے نئے رسم الخط کی ایجاد کی گئی۔

ملیالم نے بھی تامل زبان کی تقلید کی۔ لیکن جلد ہی اس میں سنسکرت الفاظ بہ کثرت داخل ہوگئے ہمارے مجوزہ دور میں کوئی ایسی تصنیف نہیں ہوئی جس کا ذکر کیا جاسکے۔

کنڑی

تامل کی طرح کنڑی ادبیات کی پرورش و پرداخت بھی جینوں نے ہی کی۔ اس میں شعر، عروض اور ویاکرن کی تصانیف موجود ہیں۔ دکن کے راشٹر کوٹ راجہ اموگھہ ورش (اول) نے نویں صدی میں 'عروض' پر 'کوی راج مارگ' لکھا۔ ادبی تصانیف کے علاوہ جین، لنگایت، شیو اور ویشنو دھرموں کی مذہبی کتابیں بھی اس زبان میں موجود ہیں۔ ان میں سب سے معرکہ کی کتاب لنگایت فرقہ کے اول مرشد بسو کا بنایا ہوا 'بسو پران' ہے۔ سومیشور کا شتک بھی اچھی چیز ہے۔ کوی پپ کا ''پمپ بھارت'' یا ''وکرم ارجن وجے'' ہمارے دور کی شاعری کی یادگار ہے۔ درگ سنگھہ نے پنچ تنتر کا ترجمہ بھی ہمارے ہی دور میں کیا۔ اس زبان پر سنسکرت کا بہت اثر پڑا اور اس میں سنسکرت کی بہت سی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔[1]

تیلگو

تیلگو بھاشا اندھر صوبہ میں مروج ہے۔ اس کی ادبیات پر بھی سنسکرت کا اثر غالب ہے۔ اس کی پرانی کتابیں دستیاب نہیں ہوئیں۔ پوربی سولنکی راجہ راج راج نے دیگر علما کی مدد سے گیارہویں صدی میں مہا بھارت کا ترجمہ اس زبان میں کرایا۔[2]

تعلیم

اس زمانہ کی ادبیات کا مجمل ذکر کرنے کے بعد معاصرانہ تعلیم، طرز تعلیم اور تعلیم گاہوں کا کچھ حال لکھنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ہمارے دور کے آغاز میں ہی عوام میں تعلیم کا بہت شوق تھا۔ گپت خاندان کے فرماں رواؤں نے تعلیم کی اشاعت و نشر میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہیں کیا۔ اس زمانہ میں ہندوستان دنیا کے جملہ دیگر ممالک سے زیادہ تعلیم یافتہ تھا۔ چین، جاپان اور دور دراز مشرقی ممالک سے طلبا تحصیل کے لیے ہندوستان آیا کرتے تھے۔ بودھ آچاریہ اور ہندو سادھو اور سنیاسی تعلیم کے خاص علم بردار تھے۔ ان کا ہر ایک مٹھ یا ادارہ ایک ایک تعلیم گاہ بنا ہوا تھا۔ ہر ایک شہر میں کئی

---

[1] امپیریل گزیٹیر، جلد:۲، ص:۲۳۴۔۳۷

[2] اپی گرافیا انڈ کا، جلد:۵،ص: ۳۲

بڑے بڑے درالعلوم ہوتے تھے۔ ہیونسانگ لکھتا ہے کہ قنوج میں ہی کئی ہزار طالب علم مٹھوں میں پڑھتے تھے۔ متھرا میں بھی ۲۰۰۰ طلبا کا مجمع تھا۔

چینی سیاحوں کے تذکروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں پانچ ہزار مٹھ یا دارالعلوم تھے جن میں ۲۱۲۱۳۰ طلبا تعلیم پاتے تھے۔ ہیونسانگ نے مختلف اداروں میں پڑھنے والے طلبا کی تعداد بھی درج کردی ہے۔[1] ذی علم براہمنوں کے مکانات اور جین سادھوؤں کے گوشے چھوٹے چھوٹے پاٹھ شالاؤں کا کام دیتے تھے۔ سلطنت کی طرف سے بھی مدرسے قائم تھے۔ اس طرح سارے ہندوستان میں جابجا چھوٹے بڑے مدرسے جاری تھے جن سے تعلیم کی کماحقہ اشاعت ہوتی تھی۔

نالند کا دارالعلوم

محض چھوٹے چھوٹے مدرسے ہی نہ ہوتے تھے زمانہ حال کی یونیورسٹیوں کی ہمسری کرنے والے بڑے بڑے دارالعلوم بھی قائم تھے۔ ایسے جامعوں میں نالند، تکش شلا، وکرم شیل، دھن کٹک (جنوب میں) وغیرہ خاص طور پر ذکر کے قابل ہیں۔ ہیونسانگ نے نالند کے جامعہ کا مبسوط ذکر کیا ہے جس کا خلاصہ ہم یہاں درج کرتے ہیں۔ اس سے اس زمانہ کے تعلیم گاہوں کا کچھ علم ہوجائے گا۔

نالند کے دارالعلوم کی بنا مگدھ کے راجہ شکرا دتیہ نے ڈالی تھی۔ اس کے بعد کے راجاؤں نے بھی اس کی کافی رعایت کی۔ اس جامعہ کے قبضے میں ۲۰۰ سے زیادہ موضع تھے جو مختلف راجاؤں کے عطیئے تھے۔ انھیں مواضعات کی آمدنی سے اس کا خرچ چلتا تھا۔ یہاں دس ہزار طالب علم اور ڈیڑھ ہزار اتالیق رہتے تھے۔ دور دراز ممالک سے بھی طلبا تحصیل علم کے لیے آتے تھے۔ چاروں طرف اونچے اونچے بہار اور مٹھ بنے ہوئے تھے۔ بیچ بیچ میں مدرسے اور دارلمناظرے تھے۔ اس کے چاروں طرف بودھ علما اور مبلغوں کی سکونت کے لیے چومنزلہ عمارتیں تھیں۔ خوشنما دروازوں، چھتوں اور ستونوں کی شان دیکھ کر لوگ حیرت میں آجاتے تھے۔ وہاں کئی بڑے بڑے کتب خانے اور چھ بڑے بڑے ادارے تھے۔ طلبا سے کسی قسم کی فیس نہیں لی جاتی تھی۔ اس کے برعکس

---

[1] رادھا مکند مکرجی، ہرش، ص: ۱۲۴-۲۷

انھیں ہر ایک ضروری چیز، کھانا، کپڑا، دوا، کتابیں، مکان وغیرہ مفت دیے جاتے تھے۔ اونچے درجوں کے طلبا کو ایک بڑا کمرہ اور نیچے درجوں کے طلبا کو معمولی کمرہ دیا جاتا تھا۔[1]

اس جامعہ میں بودھ ادبیات کے علاوہ وید، ریاضیات، نجوم، منطق، ویاکرن، طب، وغیرہ مختلف علوم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ وہاں سیاروں اور فلکی عجائبات کے مشاہدے کے لیے رسد گاہیں بنی ہوئی تھیں۔ وہاں کی آبی گھڑی مگدھ والوں کو وقت بتلاتی تھی۔ اس جامعہ میں داخل ہونے کے لیے ایک امتحان دینا پڑتا تھا۔ یہ امتحان بہت سخت ہوتا تھا اور کتنے ہی طلبا ناکام رہ جاتے تھے۔ پھر بھی دس ہزار طلبا کا ہونا حیرت کی بات ہے۔ اس کے فارغ التحصیل طلبا مستند عالم سمجھے جاتے تھے۔ ہرش نے اپنے دارالمشاورت کی تقریب میں نالند سے ایک ہزار علما مدعو کیے تھے۔ مسلمانوں کے زمانہ میں اس یادگار اور فیض بار جامعہ کی ہستی خاک میں مل گئی۔

جامعہ تکش شلا

ہندوستان میں تکش شلا کا جامعہ سب سے قدیم تھا۔ پتنجلی، چانکیہ اور جیوک جیسے نامور علما یہیں کے طالب علم اور اتالیق تھے۔ سب سے عظیم الشان بھی یہی ادارہ تھا۔ اس میں داخلہ کے لیے ۱۶ سال کی عمر کی قید تھی۔ زیادہ تر فارغ البال آدمیوں کے لڑکے یہاں تعلیم پاتے تھے۔ 'مہاست سوم جاتک' میں ایک عالم سے سو سے زیادہ راجکماروں کے پڑھنے کا ذکر آیا ہے۔ نادار طلبا دن کو کام کرتے تھے اور رات کو پڑھتے تھے۔ کچھ طلبا کو ادارہ کی طرف سے بھی کام دیا جاتا تھا۔ طلبا کے اطوار و حرکات پر خاص طور پر نگاہ رکھی جاتی تھی۔ مختلف جاتکوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں کا نصاب تعلیم بہت وسیع تھا۔ اس میں کچھ مضامین یہ ہیں: وید، اٹھارہ علوم، (پتہ نہیں کہ یہ کون سے علوم تھے) ویاکرن، صنائع، فن حرب، ہاتھی کا علم، منتروں کا علم اور علم شفا۔ علم شفا پر خصوصیت سے توجہ دی جاتی تھی یہاں کی تعلیم ختم کرچکنے کے بعد طلبا صحت و حرفت وغیرہ کا عملی تجربہ حاصل کرنے اور غیرممالک کے رسوم و رواج کا مشاہدہ کرنے کے

---

[1] بیل۔ بدھسٹ رکارڈس آف دی ویسٹرن ورلڈ، جلد:۲، ص:۱۶۷۔۶۸

لیے سیاحت کیا کرتے تھے۔ اس کی کئی مثالیں بھی جاتکوں میں ملتی ہیں۔ یہ جامعہ بھی مسلمانوں کے زمانہ میں غارت ہوا۔

نصاب تعلیم

اتسنگ نے اپنی مشہور تصنیف میں قدیم نصاب کا مختصر ذکر کیا ہے۔ عام طور پر دستار فضیلت حاصل کرنے کے لیے سب سے پہلے ویاکرن کا مطالعہ کرنا پڑتا تھا۔ اتسنگ نے ویاکرن کی کئی کتابوں کا حوالہ بھی دیا ہے۔ مبتدی کو پہلے برن بودھ پڑھایا جاتا تھا۔ اس میں ۶ مہینے لگ جاتے تھے۔ اس کے بعد پانی کی 'اشٹ ادھیائی' حفظ کرائی جاتی تھی جسے طلبا آٹھ مہینے میں یاد کرلیتے تھے۔ اس کے بعد 'دھاتو پاٹھ' پڑھا کر جس میں تقریباً ایک ہزار شلوک ہیں، دس سال کی عمر میں اسما اور مادہ کی صورتوں کا مطالعہ کرایا جاتا تھا جو تین سال میں ختم ہوجاتا تھا۔ اس کے بعد جیا دتیہ اور ورامن کی 'کاشکا ورتی' کی بہ حسن اسلوب تعلیم دی جاتی تھی۔ اِتسنگ لکھتا ہے کہ ہندوستان میں تحصیل کے لیے آنے والوں کو اس ویاکرن کی کتاب کا لازمی طور پر مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ یہ ساری کتابیں حفظ ہونی چاہئیں۔ اس ورتی کو ختم کرلینے کے بعد طلبا نظم و نثر لکھنے کی مشق شروع کرتے تھے اور منطق و لغات میں مصروف ہو جاتے تھے۔ دنیائے دوار تارک شاستر، (ناگارجن کی تصنیف کردہ منطق کی تمہید) کے مطالعہ سے انھیں صحیح استدلال اور 'جاتک مالا' کے مطالعہ سے ادراک کی قوت پیدا ہوتی تھی۔ اتنا پڑھ چکنے کے بعد طلبا کو بحث و مناظرہ کی تعلیم دی جاتی تھی۔ لیکن ویاکرن کامطالعہ جاری رہتا تھا۔ اس کے بعد مہا بھاشیہ پڑھایا جاتا تھا۔ بالغ طالب علم اسے تین سال میں ختم کرلیتا تھا، بعد ازاں بھرت ہری کی تصنیف کردہ مہا بھاشیہ کی تفسیر اور 'واکیہ پردیپ' پڑھائی جاتی تھی۔ بھرت ہری نے اصل کتاب ۳۰۰۰ شلوکوں میں لکھی۔ اس کی تفسیر دھرم پال نے ۱۴۰۰۰ شلوکوں میں کی تھی۔ اس کے پڑھ لینے کے بعد طالب علم ویاکرن میں منتہی ہوجاتا تھا۔ ہیونسانگ نے بھی نصاب تعلیم کا ذکر کیا ہے۔ ویاکرن کے فاضل ہونے کے بعد منتر ودیا منطق اور جیوتش کا مطالعہ کرایا جاتا تھا۔ اس کے بعد علم شفا کی تعلیم ہوتی تھی۔ مابعد نیائے اور آخر میں ادھیاتم ودیا (مابعد الطبیعات)۔ اِتسنگ لکھتا ہے 'آچاریہ 'جن' کے بعد دھرم کیرتی نے منطق میں اصلاح کی اور گن پربھ نے

'ونے بنگ' کے مطالعہ کو دوبارہ مقبول بنایا۔''[1] یہ نصاب ان لوگوں کے لیے تھا جو فاضل بننا چاہتے تھے۔ معمولی طلبا اس نصاب کی پابندی نہیں کرتے تھے۔ وہ اپنا مطلوبہ مضمون پڑھ کر دنیا کے کاروبار میں مصروف ہوجاتے تھے۔ مذہبی تعلیم خاص طور پر دی جاتی تھی۔ یہ حیرت کا مقام ہے کہ بودھ جامعوں میں بودھ مذہبی تعلیم کے ساتھ ہندو دھرم کی کتابوں کی پوری تعلیم دی جاتی تھی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ کتنے روشن خیال اور مذہبی معاملات میں آزاد خیال تھے۔

طرز تعلیم بھی نہایت پسندیدہ تھا۔ ہیونسانگ لکھتا ہے کہ ماہر اتالیق طلبا کے دماغ میں زبردستی معلومات کو داخل نہیں کردیتے بلکہ ذہنی نشو و نما کی طرف زیادہ توجہ کرتے تھے۔ وہ جنس طلبا کی دل شکنی نہیں کرتے اور ست لڑکوں کو تیز بنانے کی کوشش کرتے تھے۔[2]

علماء میں علمی مناظرے بھی اکثر ہوتے رہتے تھے۔اس سے عوام کو بھی بہت فائدہ پہنچتا تھا۔ انھیں علمی اصولوں سے واقفیت ہوجاتی تھی۔

یہ طرز تعلیم ہمارے دور کے شروع سے آخر تک قائم رہا۔ فروعی تغیرات وقتاً فوقتاً ہوتے رہے لیکن اصولوں میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ بڑے بڑے دارالعلوم کے طرز تعلیم کا اثر لازمی طور پر سارے ملک پر پڑتا تھا۔ یہاں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ دیگر مذہبی اور فلسفیانہ فرقوں میں یہ طرز تعلیم رائج نہ تھا۔ ان کے مکتبوں میں معمولی تدریس کے بعد مخصوص مذہبی یا علمی کتابوں کی تعلیم دی جاتی تھی جیسا فی زمانہ کاشی میں ہوتا ہے۔

---

[1] تاکاکسو۔ بدھسٹ پریکٹسز اِن اِنڈیا۔ ص:۱۶۵۔۸۱ اور واٹرس آن یورن چانگ ٹریولس جلد۱۔ ص:۱۴۵۔۵۵

[2] واٹرس آن یورن چانگ ٹریولس، جلد:۱، ص:۱۶۰

نظام سلطنت، صنعت و حرفت

نظام سلطنت

قدیم ہندوستان میں سیاسیات او رآئین سلطنت نے کمال کا درجہ حاصل کرلیا تھا۔ اس ملک میں بھی راجہ کے اختیارات کسی حدتک محدود تھے۔ یہاں بھی کئی جمہوری سلطنتیں تھیں جنھیں ''گن راج'' بھی کہتے تھے۔ کئی ملکوں میں راجہ کا انتخاب بھی ہوتا تھا۔ راجہ اپنی رعایا کے ساتھ من مانے ظلم نہ کرسکتا تھا۔ رعایا کی آواز سنی جاتی تھی۔ انتظام سیاست بڑی خوش اسلوبی سے کیا جاتا تھا۔ ہمارے زمانہ میں بھی جمہوری سلطنتیں نظر آتی ہیں۔ ہرش کے عہد فرماں روائی میں تامر لیکھوں، ہیونسانگ کے سفر نامے اور ہرش چرت سے معاصرانہ سیاسی حالت کا بہت کچھ پتہ چلتا ہے۔ راجہ اس زمانہ میں فرماں روائے مطلق نہ تھا۔ اس کے وزرا کا ایک کابینہ ہوتا تھا، جس کے ہاتھوں میں واقعی طور پر سارے اختیارات ہوتے تھے۔ راج وردھن کا وزیر اعظم بھنڈی تھا۔ راج وردھن کے مارے جانے پر بھنڈی نے تینوں سیاسی جماعتوں کو طلب کیا اور انھیں حالات حاضرہ سمجھا کر کہا راجہ کا بھائی ہرش فرض شناس، ہردل عزیز، اور رحم دل ہے۔ رعایا اس سے خوش ہوگی، میں تجویز کرتا ہوں کہ اسے راجہ بنایا جائے۔ ہر ایک رکن اس پر اپنی اپنی رائے کا اظہار کرے، وزرا نے اس پر متفق ہوکر ہرش سے راجہ بننے کی استدعا کی۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ مجلس شوریٰ کے ہاتھوں میں وسیع اختیارات تھے۔ ہر ایک شعبہ کے الگ الگ وزرا کا بھی ذکر ملتا ہے مثلاً امور خارجیہ، شعبہ حربیہ، شعبہ عدالت، شعبہ مالیات وغیرہ خاص ہیں۔ راجہ کا خاص کام انتظام کرنا تھا۔ وہ ہمیشہ مجلس شوریٰ سے مشورہ لیا کرتا تھا۔ امن وامان قائم رکھنا اور اسے حملوں سے بچانا یہ اس کا خاص فرض تھا۔ ہیونسانگ نے لکھا ہے راجہ کی حکومت انسانیت کے اصولوں کی پابند تھی۔ رعیت پر کسی طرح کی سختی نہ کی جاتی تھی چھتری قوم بہت عرصہ سے برسر حکومت

رہتی آئی ہے۔ پر اس کا خاص فرض رعایا کی بہبود اور رفاہ خلق ہے۔[1]

راجہ کے فرائض

انفرادی حکومت ہونے کے باوجود بادشاہ رعایا پرور ہوتا تھا۔ اس زمانہ میں براہمنوں اور دھرم گروؤں کا اثر راجہ پر بہت زیادہ ہوتا تھا۔ وہ سلطنت کے ہر ایک شعبے اور کل تحریکات پر نگاہ رکھتا تھا۔ وہ محض رعایا کی مالی اور سیاسی امور کی ہی طرف دھیان نہ دیتا تھا بلکہ ان کی اخلاقی مذہبی اور تعلیمی کیفیت کو بھی محفوظ رکھتا تھا۔ بہت سے راجاؤں نے مذہبی اصلاح و ترقی میں نمایاں حصہ لیا، جس کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں۔ راجاؤں نے تعلیمی ترقی کے لیے بھی خاص طور پر کوشش کی۔ ان کے دربار میں بڑے بڑے شعرا اور علما کی قدر منزلت ہوتی تھی۔ جب کوئی عالم کوئی معرکہ کی تصنیف کرتا تو راجہ اسے سننے کے لیے دیگر سلطنتوں کے علما کو مدعو کرتا تھا۔ کشمیر کے راجہ جے سنگھ کے زمانہ میں منگھ کی لکھی ہوئی 'شری کنٹھ چرت' سننے کے لیے قنوج کے راجہ گووند چندر کے دربار سے سہل اور شمالی کونکن کے راجہ اپرادتیہ کے دربار سے تیج کنٹھ وغیرہ علما مدعو ہوئے تھے۔ تقریباً ہر ایک دربار میں چند شعرا اور علما رہتے تھے جن کی وہاں کما حقہ خاطر و تعظیم ہوتی تھی۔ راجہ انھیں نئی نئی تصانیف لکھنے کی بھی تحریک کرتا رہتا تھا۔

نظام دیہی

انتظامی سہولتوں کے اعتبار سے ملک مختلف حصوں میں تقسیم کردیا جاتا تھا۔ خاص خاص حصے، بھکتی (صوبہ) 'وشئے' (ضلع) اور گرام (دیہات) تھے۔ دیہی نظام سب سے اہم سمجھا جاتا تھا۔ دیہی نظام ہندوستان میں زمانۂ قدیم سے چلا آتا تھا۔ گاؤں کا انتظام پنچایتوں کے ہاتھوں میں ہوتا تھا۔ مرکزی حکومت کا پنچایتوں ہی سے تعلق رہتا تھا۔ یہ دیہی نظام ایک چھوٹے سے جمہور کے طور پر ہوتے تھے۔ ان میں رعایا کے خاص حقوق تھے۔ مرکزی حکومت سے منسلک ہونے پر بھی یہ نظام تقریباً آزاد تھا۔

قدیم تامل تاریخ سے اس زمانہ کے نظام سیاست پر بہت روشنی پڑتی ہے۔ مگر ہم یہاں طوالت کے خوف سے اس کا صرف مختصر ذکر کرتے ہیں۔ انتظام سلطنت میں مشورہ اور مدد دینے کے لیے پانچ مجلسیں ہوتی تھی۔ ان کے علاوہ ضلعوں میں تین

---

[1] واٹرس آن حیونسانگ، جلد اول، ص:۱۶۸

سبھائیں ہوتی تھیں۔ براہمن سبھا میں سب براہمن شریک ہوتے تھے۔ بیاپاریوں کی سبھا تجارتی امور کا تصفیہ کرتی تھی۔ چول راجہ راج راج اول کے کتبہ سے ۱۵۰ مواضعات میں دیہی سبھاؤں کے ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ ان سبھاؤں کے اجلاس کے لیے بڑے بڑے مکان ہوتے تھے۔ جیسے تنجور وغیرہ میں اب تک قائم ہیں۔ عام مواضعات میں بڑے بڑے درختوں کے نیچے سبھائیں ہوتی تھیں۔ دیہی سبھاؤں کے دو حصے ہوتے تھے۔ مشاورتی اور انتظامی کل سبھا کے اراکین مختلف جماعتوں میں تقسیم کردیے جاتے تھے۔ زراعت و فلاحت، آبپاشی، تجارت، مندر، عطیات وغیرہ کے لیے مختلف جماعتیں ہوتی تھیں۔ کسی موقع پر تالاب میں پانی کی کثرت سے سیلاب آجانے کے خوف سے دیہاتی سبھا نے تالاب کی جماعت کو اس کی اصلاح کرنے کے لیے بلا سود روپے دیا اور تجویز کی کہ اس کا سود مندر سبھا کو دیا جاوے۔ اگر کوئی کسان زیادہ دنوں تک محاصل زمین نہ ادا کرتا تھا تو زمین اس سے چھین لی جاتی تھی۔ یہ زمین نیلام کردی جاتی تھی۔ زمین کی خرید و فروخت ہونے پر گاؤں سبھا اس کی ساری تفصیلات اور سارے کاغذات اپنے قبضہ میں رکھ لیتی تھی۔ سارا حساب کتاب تاڑ کے پتوں پر لکھا جاتا تھا۔ آب رسانی کی طرف خاص توجہ کی جاتی تھی۔ پانی کا کوئی بھی مخرج بیکار نہ ہونے پاتا تھا۔ نہروں، تالابوں اور کنوؤں کی مرمت وقتاً فوقتاً ہوتی رہتی تھی۔ آمد و خرچ کے حساب کی جانچ کے لیے راج کی طرف سے محتسب رکھے جاتے تھے۔[1]

چول راجہ پرانتک کے زمانہ کے کتبوں سے دیہاتی نظاموں کی ترکیب پر بہت روشنی پڑتی ہے۔ اس میں دیہی جماعتوں کی اراکین کی قابلیت یا ناقابلیت سبھاؤں کے انعقاد، اراکین کے عام انتخاب، شاخ سبھاؤں کی تنظیم، آمد و خرچ کے ممتحنوں کے تقرر وغیرہ کے اصول و قواعد سے بحث کی گئی ہے۔ انتخاب عام ہوتا تھا۔ اس کا طریقہ یہ تھا کہ لوگ ٹھیکروں پر امیدوار کا نام رکھ کر گھڑوں میں ڈال دیتے تھے۔ سب کے روبرو وہ گھڑے کھولے جاتے تھے اور امیدواروں کے ناموں کا شمار ہوتا تھا۔ کثرت رائے سے انتخاب عمل میں آتا تھا۔[2] اس نظام کا عوام پر یہ اثر پڑا کہ وہ خارجی امور کی جانب

---

1. ونے کمار سرکار۔ دی پریکٹیکل انسٹی ٹیوٹ اینڈ تھیسر آف دی ہندوز ص:۵۳۔۵۶
2. ارکیولوجیکل سروے آف انڈیا، سالانہ رپورٹ سنہ ۵۔۱۹۰۴ء ص:۴۵۔۱۴۲

سے لاپرواہ ہوگئی۔ سلطنت میں چاہے کتنے ہی بڑے انقلابات ہوجائیں، لیکن چونکہ دیہی جماعتوں میں کوئی تغیر نہ ہوتا تھا اور وہ حسب دستور اپنے فرائض انجام دیتی رہتی تھیں اس لیے عوام کو تغیرات سے کوئی دلچسپی نہ ہوتی تھی۔ عوام کو غلامی کا تلخ تجربہ نہ ہونے پاتا تھا۔ اتنے وسیع ملک کی مرکزی حکومت کے لیے یہ غیر ممکن تھا کہ وہ مقامی ضروریات و حالات کی طرف کافی توجہ کرسکے۔ ہندوستان میں اتنے تغیرات ہوئے مگر کسی فرماں روا نے پنچایتوں کو برباد کرنے کی کوشش نہیں کی۔ شہروں میں میونسپلٹیاں یا نگر سبھائیں بھی ہوتی تھیں جو شہروں کی صفائی وغیرہ کا انتظام کرتی تھیں۔[1]

تعزیرات

سیاسی قواعد و ضوابط نہایت سخت تھے۔ جلاوطنی، جرمانہ، قید، اعضائے جسم کا انقطاع وغیرہ سزائیں رائج تھیں۔ ہرش کی پیدائش کے موقع پر قیدیوں کے آزاد کیے جانے کا ذکر بان نے کیا ہے۔ یاگیہ ولکیہ نے کئی سخت اور بے رحمانہ سزاؤں کا حوالہ دیا ہے۔ براہمنوں کو عموماً سخت سزائیں نہیں دی جاتی تھیں۔ صیغہ انصاف کے لیے ایک خاص کارکن ہوتا تھا۔ اس کے ماتحت مختلف مقامات اور صوبجات میں اہل کار ہوتے تھے۔ یاگیہ ولکیہ نے عدالت کے بہت سے اصولوں اور قواعد کا ذکر کیا ہے، جن سے واضح ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں انصاف کا نظام کتنا مکمل اور باقاعدہ تھا۔ استغاثوں میں تحریریں او رزبانی شہادتوں کی جانچ کی جاتی تھی۔ حیرت کا مقام ہے کہ نظام انصاف اتنا مکمل ہونے کے باوجود غیبی آزمائشوں کا طریقہ رائج تھا۔[2] لیکن اس کا استعمال بہت کم ہوتا تھا۔

عورتوں کی سیاسی حالت

قانون میں عورتوں کی سیاسی اہمیت تسلیم کی جاتی تھی۔ قانون وراثت میں عورتوں کے وارث ہونے کا جواز تسلیم کیا گیا تھا۔ لڑکا نہ ہونے پر بھی لڑکی ہی باپ کی جائداد کی وارث ہوتی تھی۔ اپنے میکہ سے ملی ہوئی جائداد پر لڑکی کا کامل حق ہوتا تھا۔ منو نے اس کا ذکر کیا ہے۔[3]

---

1. واٹرس آن ہیونسانگ، جلد:۱، ص:۱۷۲
2. ایضاً ص:۱۷۲، البیرونی کا ہندوستان جلد،۲، ص:۱۵۸۔۶۰
3. ونے کمار سرکار۔ دی پولیٹکل انسٹی ٹیوشنز اینڈ تھوریز آف دی ہندوز، ص:۲۷۔۳۰

سلطنت کی طرف سے بیوپار اور حرفت کے تحفظ پر خاص طور پر دھیان دیا جاتا تھا۔ کاریگروں کی حفاظت کے لیے قواعد بنے ہوئے تھے۔ اگر کوئی بیوپاری ناجائز طریقہ پر اشیا کی قیمت بڑھا دیتا تھا یا باٹ اور پیمانہ کم رکھتا تھا تو اسے سزا دی جاتی تھی۔

انصرام سیاست

اس زمانہ کے سیاسی نظام کا کچھ اندازہ عہدہ داروں کے ناموں سے ہوسکتا ہے۔ راجہ یا سمراٹ کے ماتحت بہت سے چھوٹے چھوٹے راجہ ہوتے تھے جنھیں مہاراجہ، مہاسامنت وغیرہ لقب دیے جاتے تھے۔ یہ راجے سمراٹ کے دربار میں حاضر ہوتے تھے، جیسا کہ بان نے بیان کیا ہے۔ کبھی کبھی جاگیردار بھی اونچے مناصب پر پہنچ جاتے تھے۔ صوبہ کے حاکم کو 'اپرک مہاراج' کہتے تھے۔ کئی کتبوں میں صوبجاتی فرماں رواؤں کے گوپتا، بھوگک، بھوگ پتی، راج استھانی وغیرہ نام ملتے ہیں۔ صوبہ کا حاکم ضلع کے عامل کو مقرر کرتا تھا، جسے وشے پتی، یا 'آیکتک' کہتے تھے۔ حاکم ضلع اپنے ضلع کے خاص مقام میں جسے ادھشٹھان کہتے تھے اپنے دفتر رکھتا تھا۔[1]

صوبجاتی حکام کے پاس راجہ کے تحریری احکام صادر ہوتے تھے۔ ایک تامب پتر سے واضح ہوتا ہے کہ یہ احکام اسی وقت جائز سمجھے جاتے تھے۔ جب ان پر سرکاری مہر ہو، صوبہ کے حاکم کی تصدیق ہو، راجہ کے دستخط ہوں اور دیگر ضوابط کی تکمیل ہوئی ہو۔[2]

مقامی سرکاروں کے مختلف اہلکاروں کے نام بھی کتبوں میں ملتے ہیں۔ جیسے مہتر (دیہی سبھا کے رکن)۔ گرامک (گاؤں کا خاص حاکم)، شولکک (محاصل وصول کرنے والا اہلکار)، گولمک (قلعوں کا منتظم)، دھروادھی کرن (زمین کے محاصل کا افسر) بھانڈاگار ادھی کرت (خزانچی)، تل واٹک (گانوں کا حساب رکھنے والا) بعض چھوٹے اہل کاروں کے ناموں کا ذکر بھی ملتا ہے۔ موجودہ کلارک کو اس زمانہ میں 'دور' یا لیکھک، کہتے تھے۔ کرنک حال کے رجسٹرار کا کام کرتا تھا۔ ان عہدیداروں کے علاوہ دیگر کارکن بھی ہوتے تھے۔ 'دنڈ پاشک' 'چورودھرنک' وغیرہ پولیس کے عمال کے نام

---

1. ونے کمار سرکار۔ دی پولیٹکل انسٹی ٹیوشنز اینڈ تھیوریز آف دی ہندوز، ص:۲۷۔۳۰

2. مثلاً دابنشی راجہ رتھ راج کا ہبہ نامہ شک سمبت ۹۳۰ (وکرمی ۱۰۶۵) اپی گرافیکا انڈیکا، جلد:۳، ص:۳۰۳

تھے۔[1]

سلطنت کی آمدنی کی کئی ذرائع تھے۔ سب سے زیادہ آمدنی زمین کے لگان سے ہوتی تھی۔ لگان پیداوار کا چھٹا حصہ ہوتا تھا۔

آمد و خرچ

مزارعوں پر بھی ایک آدھ محصول اور لگتا تھا۔ یہ محاصل غلہ کی صورت میں لیے جاتے تھے۔ 'منڈپکا' (چنگی کا محصول) بھی کئی جنسوں پر لیا جاتا تھا۔ بندرگاہوں پر آنے والے مال، یا دوسری سلطنت سے آنے والی چیزوں پر بھی محصول درآمد لیا جاتا تھا۔ قمار خانوں پر بہت زیادہ محصول لیا جاتا تھا۔ نمک اور دوسرے معدنی پیداواروں پر بھی محصول لگتا تھا۔[2] لیکن بہت زیادہ نہیں، جیسا ہیونسانگ نے لکھا ہے۔ اس نے کل آمدنی کو چار حصوں میں تقسیم کیے جانے کا ذکر کیا ہے۔ ایک حصہ انصرام و سیاسی امور میں صرف کیا جاتا تھا۔ دوسرا حصہ رفاہ عام خلق کے کاموں میں صرف ہوتا تھا۔ تیسرا حصہ صیغۂ تعلیم کے لیے اور چوتھا حصہ مختلف مذہبی جماعتوں کی اعانت کے لیے وقف ہوتا تھا۔[3]

زراعت کی ترقی کے لیے سلطنت سرگرم کار رہتی تھی۔ زمین کی پیمائش ہوتی تھی۔ کئی کتبوں میں ان پیمانوں کا ذکر کیا گیا ہے جیسے 'مان دنڈ' 'نورتن' 'پداورت' وغیرہ۔ راج کی طرف سے لمبائی کا پیمانہ مقرر تھا۔ انسانی ہاتھ بھی ایک پیمانہ سمجھا جاتا تھا۔ گانوں کے حدود معین کیے جاتے تھے۔ گانوں پرمحصول لگتا تھا۔ دیہات میں مویشیوں کے چراگاہ کی زمین چھوڑی جاتی تھی۔ جاگیروں انعام میں ملے ہوئے گانوں پر محصول نہ لیا جاتا تھا۔ راج کی طرف سے تول کے باٹوں کی بھی نگرانی ہوتی تھی۔[4]

رفاہِ عام

طاقتیں رفاہ عام کے کاموں کا بہت دھیان رکھتی تھیں۔ شہروں میں دھرم شالے

---

[1] چنتامنی وناتک وید کی ہسٹری آف میڈیول انڈیا، جلد اول ص: ۱۲۸۔۴۱ اور رادھا کمد مکرجی ہرش۔ ص: ۱۰۳۔۱۲

[2] رادھا کمد مکرجی۔ ہرش۔ ۱۱۲۔۱۳

[3] واٹرس ہیونسانگ، جلد:۱، ص:۱۷۶۔۱۷۷

[4] سی وی وید ہسٹری آف میڈیول انڈیا جلد،۱ ص:۱۳۳، جلد۔۲، ص:۲۴۰

اور کنوئیں بنوائے جاتے تھے۔ غریب مریضوں کے لیے سرکار کی طرف سے دوا خانے بھی کھولے جاتے تھے۔ سڑکوں پر مسافروں کی آسائش کے لیے سایہ دار درختوں، کنوؤں اور سرایوں کا انتظام کیا جاتا تھا۔ تعلیم گاہوں کو سرکار کی طرف سے خاص امداد ملتی تھی۔

فوجی انتظام

ہندوستان کی فوجی تنظیم بھی قابل تعریف تھی۔ فوجی صیغہ انتظامی سے بالکل علیٰحدہ تھا۔ صوبجاتی فرماں رواؤں کا فوج پر کوئی اختیار نہ ہوتا تھا۔ اس کے کارکن بالکل الگ ہوتے تھے۔ ہمیشہ جنگ ہوجانے کے امکان کے باعث فوجیں بہت بڑی ہوتی تھیں۔ ہرش کی فوج میں ساٹھ ہزار ہاتھی اور ایک لاکھ گھوڑے تھے۔ ہیونسانگ نے لکھا ہے کہ ہرش کی فوج کے چار حصے تھے۔ ہاتھی، گھوڑے، رتھ اور پیدل[1] گھوڑے مختلف ملکوں سے منگوائے جاتے تھے۔ بان نے کامبوج، بنایج، سندھج، پارسیک وغیرہ نسلوں کے گھوڑوں کے نام دیے ہیں۔ زمانہ مابعد میں رفتہ رفتہ رتھوں کا رواج کم ہوتا گیا۔

ان چار قسم کی فوجوں کے علاوہ بحری فوج بھی نہایت منظم اور باقاعدہ تھی۔ جن طاقتوں کی سرحد پر بڑے بڑے دربار ہوتے تھے وہ بحری فوج بھی رکھتی تھیں۔ ساحلی ریاستوں کو بھی بحری فوج رکھنے کی ضرورت تھی۔ ہیونسانگ نے اپنے سفر نامہ میں جہازوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ ملایا، جاوا، بالی وغیرہ جزیروں میں ہندوؤں کا راج تھا۔ اس سے بھی بحری طاقت کے منظم ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ چول راجہ بہت طاقتور بحری فوج رکھتے تھے۔ راج راج نے چیر راج کے فوجی بیڑہ کو غرق کرکے لنکا کو اپنے محروسیات میں شامل کرلیا تھا۔ راجندر چول کا جنگی بیڑہ نکوبار اور انڈمان تک جا پہنچا تھا۔ اسٹریبو نے ہندوستانی فوجی نظام میں جنگی بیڑوں کا ذکر بھی کیا ہے۔ بحری فوج کے موجود ہونے کا پتہ بہت قدیم زمانہ سے چلتا ہے۔ میگاستھنیز نے چندر گپت کی فوج کا ذکر کرتے ہوئے بحری فوج کا ذکر بھی کیا ہے۔ ہر قسم کی فوج کے جدا جدا افسر ہوتے تھے۔ کل فوج کا افسر 'مہاسینا پتی' 'مہابل ادھیکش' یا 'مہابل ادھی کرت' کہلاتا تھا۔ پیدل اور گھوڑوں کے افسر کو 'بھٹا شو سینا پتی' کہتے تھے۔ سواروں کے افسر کو 'برہد شوار' اور فوجی صیغہ کے خزانچی کو 'زن بھنڈا گار ادھی کرن' کہا جاتا تھا۔ کاشمیر کی تاریخ سے ایک 'مہا

---

[1] واٹرس ہیونسانگ، جلد:۱، ص:۱۷۱-۱۷

سادھنک' نام کے افسر کا پتہ چلتا ہے جو فوجی ضروریات مہیا کرتا تھا۔[1]

فوج کے سپاہیوں کو تنخواہ نقد دی جاتی تھی لیکن انتظامی عمال کو اناج کی صورت میں ملتی تھی۔ مستقل فوجوں کے علاوہ نازک موقعوں پر غیر مستقل یا عارضی فوج کا بھی انتظام کیا جاتا تھا۔ دوسرے خطے کے لوگ بھی اکثر بھرتی کیے جاتے تھے۔[2]

ملکی حالت اور سیاسی نظام میں تغیر

مندرجہ بالا ملکی انتظامات ہمارے زمانۂ مخصوص میں ہمیشہ نہ رہے۔ اس میں بڑی بڑی تبدیلیاں ہوئیں۔ ہم ان تبدیلیوں کا کچھ ذکر اختصار کے ساتھ کریں۔

اس زمانہ کے آخری حصہ میں ہندوستان کی ملکی حالت بہت قابل اطمینان نہ تھی۔ چھوٹے چھوٹے راج بنتے جاتے تھے۔ ہرش اور پل کیشی کے بعد تو ان کی سلطنتیں کئی حصوں میں تقسیم ہوگئیں۔ سولنکی، پال، سین، پرتیہار، جادو، گوہل، راٹھور متعدد خاندان اپنی اپنی ترقی میں کوشاں تھے۔ اس لیے ہندوستان کی مجموعی کوئی طاقت نہ تھی۔ صدہا ریاستوں میں بٹ جانے کے باعث ملک کی طاقت بکھری ہوئی تھی۔ قومیت کا احساس بہت قوی نہ تھا۔ ان راجوں میں برابر لڑائیاں ہوتی رہتی تھیں۔ اور سیاسی کیفیت روز بروز نازک ہوتی جاتی تھی۔ ملک کی سیاسیات اور دیگر انتظامی شعبہ جات پر ان حالات کا اثر پڑنا لازم تھا۔ سب ریاستیں رفتہ رفتہ زیادہ آزاد او رمطلق العنان ہوتی گئیں۔ راجاؤں کو رعایا کی بہبود کا خیال نہ رہا۔ رعایا کی رائے پیروں سے ٹھکرائی جانے لگی۔ راجاؤں کو آپس کی لڑائیوں سے اتنی فرصت ہی نہ تھی کہ رعایا کی آسائش کا خیال کریں۔ ہاں لڑائیوں کے لیے جب روپے کی ضرورت ہوتی رعایا پر محصول کا اضافہ کردیا جاتا۔ راجہ خود ہی اپنے وزرا مقرر کرتا تھا۔ کوئی انتخاب کرنے والی جماعت یا قاعدہ وزارت نہ تھی۔ اس وقت تک وہی پرانے منصب دار چلے آتے تھے۔ گیارہویں اور بارہویں صدی کے کتبوں میں راجا ماتیہ (وزیر)، پروہت، مہا دھرم ادھیکش مہاسندھی وگرھک (لڑائی اور صلح کرنے والا افسر اعلیٰ) مہا سینا پتی (سپہ سالار) مہا مدرا ادھیکرت (جس کے قبضہ میں شاہی مہر رہتی تھی) مہاکش پٹلک (افسر بندوبست)، وغیرہ عہدہ

---

[1] سی وی وید ہسٹری آف میڈیول انڈیا جلد، ا۔ ص:۱۴۲۔۵۵

[2] رادھا کبد مکرجی، ہرش۔ ص:۹۷۔۹۸

داروں کے نام ملتے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آئین سیاست میں کوئی خاص تبدیلی نہ ہوئی تھی۔ ان عہدوں کے نام کے ساتھ 'مہا' کے استعمال سے واضح ہوتا تھا کہ ان کے ماتحت اور بھی اہلکار رہتے تھے۔[1] رانی اور ولی عہد بھی حکومت میں شریک ہوتے تھے۔ کچھ ریاستوں میں محض محاصل میں اضافہ کردیا گیا۔ پچھلے راجاؤں کے زمانہ میں کتنے نئے محصولوں کا ذکر ملتا ہے۔ زمین اور زراعت کا انتظام سابق دستور تھا۔ چھیتر پال اور پرانت پال وغیرہ کئی منصب داروں کے نام ملتے ہیں۔ آمد و خرچ کا محکمہ بھی سابق دستور تھا۔ عدالتوں کا انتظام بھی پہلے ہی کا سا تھا۔ راجہ کی عدم موجودگی میں 'پراڈ وواک' (افسر عدالت) ہی کام کرتا تھا۔ البیرونی نے مقدموں کے بارے میں لکھا ہے ''کوئی استغاثہ دائر کرنے کے وقت مدعی اپنے دعوے کو مضبوط کرنے کے لیے ثبوت پیش کرتا تھا۔ اگر کوئی تحریری شہادت نہ ہوتی تھی تو چار گواہ ضروری ہوتے تھے۔ انھیں جرح کرنے کا مجاز نہ تھا۔ براہمنوں اور چھتریوں کو خون کے جرم میں بھی قتل کی سزا نہ دی جاتی تھی۔ ان کی جائداد ضبط کرکے جلاوطن کردیا جاتا تھا۔ چوری کے جرم میں براہمن کو اندھا کرکے اس کا بایاں ہاتھ اور داہنا پیر کاٹ لیا جاتا تھا۔ چھتری اندھا نہیں کیا جاتا تھا۔'' اس سے تحقیق ہوتا ہے کہ اس زمانہ تک بھی سخت اور ظالمانہ سزائیں دینے کا رواج موجود تھا۔[2]

فوجی انتظام میں کچھ تبدیلی پیدا ہو رہی تھی۔ مستقل فوج رکھنے کا رواج کم ہوتا جاتا تھا۔ سرداروں اور جاگیرداروں سے لڑائی کے موقع پر فوجی امداد لینے کا راوج بڑھتا جاتا تھا۔ ایک راج کے آدمی دوسرے راج میں فوجی ملازمت کرسکتے تھے۔ پچھلے زمانہ کے تامب پتروں سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں بھی سینا پتی، ہاتھی، گھوڑوں، اونٹوں اور بحری فوج کے افسر وغیرہ رہتے تھے۔[3]

باہمی عداوت اور نفاق کے باعث ریاستوں میں روز بروز ضعف آتا جاتا تھا۔ سندھ تو آٹھویں صدی ہی میں مسلمانوں کے قبضہ میں چلا گیا تھا۔ اور گیارہویں صدی

---

[1] چنتامنی ونائک وید۔ ہسٹری آف میڈیول انڈیا جلد، ۳، ص: ۴۵۳۔۴۵۴

[2] البیرونی انڈیا جلد،۲۔ ص: ۱۵۸۔۱۶۰

[3] سی وی وید۔ ہسٹر آف میڈیول انڈیا۔ جلد ۳، ص: ۴۷۰

تک پنجاب بھی لاہور تک ان کے ہاتھ میں جاچکا تھا۔ بارہویں صدی کے آخر تک دلی، اجمیر، قنوج وغیرہ ریاستوں پر مسلمانوں کی عمل داری ہوگئی اور کچھ عرصہ بعد ممالک متحدہ، بنگال، دکن، وغیرہ صوبوں پر بھی اسلامی اقتدار قائم ہوگیا۔ اور رفتہ رفتہ بیشتر ہندو ریاستیں تباہ ہوگئیں۔

مالی حالت

ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ ہندوستان نے محض روحانیت میں درجہ کمال نہ حاصل کیا تھا، دنیاوی معاملات میں بھی اس نے کافی ترقی کرلی تھی۔ یہاں ہم اس زمانہ کی مالی حالت کا مختصر ذکر کرنا چاہتے ہیں۔

زراعت اور آبپاشی کا انتظام

ہندوستان کا خاص پیشہ زراعت تھا۔ اس زمانہ میں تقریباً سبھی قسم کی جنسیں اور پھل پیدا ہوتے تھے۔ کاشت کاروں کے لیے ہر ایک قسم کی آسانیاں پیدا کرنے کا پورا خیال رکھا جاتا تھا۔ آبپاشی کا انتظام قابل تعریف تھا۔ نہروں، تالابوں اور کنوؤں کے ذریعہ سے سینچائی ہوتی تھی۔ نہروں کا انتظام بہت اچھا تھا، راج ترنگنی میں انجینئر کا ذکر آیا ہے جس کا نام ''سویہ'' تھا۔ جب کشمیر میں سیلاب آگیا تو وہاں کے راجہ اونتی ورما نے اس سے اس کا انسداد کرنے کے لیے کہا۔ سویہ نے جھیلم کے کنارے بڑے بڑے باندھ بندھوا کر اس سے نہریں نکلوائیں۔ اتنا ہی نہیں، اس نے ہر ایک گاؤں کی زمین کا اس اعتبار سے کیمیائی معائنہ کیا کہ کس قسم کی زمین کے لیے کتنے پانی کی ضرورت ہے۔ اسی معائنہ کے مطابق ہر ایک گاؤں کو مناسب مقدار میں پانی مہیا کرنے کا انتظام کیا گیا۔ کلہن نے لکھا ہے کہ سویہ نے ندیوں کو اس طرح نچایا جیسے سپیرا سانپ کو نچاتا ہے۔ اس کے اس حسن انتظام کا یہ نتیجہ ہوا کہ مزروعہ میں بہت اضافہ ہوگیا اور ایک کھاری (ایک خاص وزن) چاول کی قیمت ۲۰۰ دیناروں سے گر کر ۳۶ دیناروں تک ہوگئی۔ صوبہ تامل میں ندیوں کو مہانے کے پاس روک کر پانی جمع کرنے کا انتظام کیا جاتا تھا۔ ہمارے زمانہ سے قبل چول کے راجہ کریکال نے کاویری ندی پر سومیل کا ایک باندھ بنوایا تھا۔ راجندر (۳۵-۱۰۱۸ء) نے اپنے لیے دارالخلافہ کے پاس ایک وسیع تالاب بنوایا تھا۔ ہمارے زمانہ سے قبل بڑے بڑے تالاب بنوانے کا

رواج بھی کافی تھا۔ چندر گپت موریا کے زمانہ میں گرنا ر کے نیچے ایک وسیع تال بنوایا تھا جس میں سے بعد کو اشوک نے نہریں نکلوائیں۔ وقتاً فوقتاً ان کی مرمت بھی ہوتی رہتی تھی۔[1] بہتیرے راجے جگہ جگہ اپنے نام سے بڑے بڑے تالاب بنواتے تھے جن سے سینچائی بہت اچھی طرح ہوسکتی تھی۔ متعدد مقامات پر ایسے تالاب یا ان کی یادگار باقی ہے۔ پرمار راجہ بھوج نے بھوجپور کے پاس ایک عظیم الشان تالاب بنوایا تھا، جو دنیا کی مصنوعی جھیلوں میں سب سے بڑا تھا۔ مسلمانوں نے اسے برباد کردیا۔ اجمیر میں آنا ساگر، بیلا وغیرہ تالاب بھی سابق کے راجاؤں ہی نے بنوائے تھے۔ کنوؤں سے مختلف طریقوں پر سینچائی ہوتی تھی جو آج بھی رائج ہے۔ آریوں کے ساتھ یہ رواج لنکا میں بھی داخل ہوا۔ پراکرم باھو (۱۱۵۰ء) نے لنکا میں ۱۴۷۰ تالاب اور ۵۳۴ نہریں بنوائیں اور بہت سے تالابوں اور نہروں کی مرمت کروائی۔ اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اس زمانہ میں آبپاشی کی طرف کتنا دھیان دیا جاتا تھا اور زراعت کی ترقی کے لیے نہروں کی توسیع کو کتنا ضروری سمجھا جاتا تھا۔[2]

تجارتی شہر

زراعت کے بعد تجارت کا درجہ تھا۔ ہندوستان کے بڑے بڑے شہر تجارت کے مرکز تھے۔ زمانہ قدیم سے ہندوستان میں بڑے بڑے شہروں کا رواج چلا آتا تھا۔ پانڈیا راجاؤں کا دارالخلافہ مدورا بہت بڑا شہر تھا جو اپنی شاندار اور سربہ فلک عمارتوں کے لیے مشہور تھا۔ ملابار کے ساحل پر ونچی تجارتی اعتبار سے بہت اہم مقام تھا۔ کارومنڈل ساحل پر پکر اعلیٰ درجہ کا بندرگاہ تھا۔ سولنکیوں کی راجدھانی باناپی (ضلع بیجاپور میں) بین الاقوامی اعتبار سے بہت ممتاز جگہ تھی۔ بنگال کا بندرگار تملک بھی تجارتی مقام تھا۔ جہاں سے تجار مشرقی چین کی طرف جاتے تھے۔ قنوج شمالی ہند کا نہایت ممتاز شہر تھا۔ مالوہ کا شہر اجین بھی کم رونق دار نہ تھا۔ اجین شمالی ہند او بھڑوچ کے بندرگاہ کے مابین تجارتی مرکز تھا۔ بھڑوچ سے فارس، مصر، وغیرہ ملکوں میں ہندوستان کا مال بھیجا جاتا تھا۔ پاٹلی پتر یا پٹنہ تو زمانہ قدیم سے مشہور تھا جس کا ذکر میگا ستھنیز نے تفصیل

---

[1] ونے کمار سرکار۔ دی پولیٹکل انسٹی ٹیوشنز اینڈ تھیوریز آف دی ہندوز، ص:۱۰۳۔۴

[2] ایضاً

کے ساتھ کیا ہے۔ اس کے بیان کے مطابق پٹنہ میں ۵۷۰ برج اور ۶۴ دروازے تھے اور شہر کا رقبہ ساڑھے اکیس میل تھا۔ آرے لین کے زمانہ میں روم شہر کی وسعت غالبًا اس کی نصف تھی۔ علی ہٰذا اور بھی کتنے ہی بڑے بڑے شہر ہندوستانی تجارت کے مرکز تھے۔[1]

تجارت کے بحری راستے

ہندوستانی تجارت بحری اور خشکی دونوں راستوں سے ہوتی تھی۔ بڑے بڑے بیڑے باربرداری کے لیے بنائے گئے تھے۔ عرب، فنیشیا، فارس، مصر، یونان، روم، چمپا، جاوا، سماترا، وغیرہ ممالک کے ساتھ ہندوستان کے تجارتی تعلقات تھے۔ بحری سفر کی ممانعت زمانہ مابعد کی بات ہے۔ ہرش نے ہیونسانگ کو بحری راستہ سے چین واپس جانے کی صلاح دی تھی۔ جاوا کی روایتوں سے پانچ ہزار ہندوستانیوں کے کئی جہازوں پر جاوا جانے کا پتہ چلتا ہے۔ اتسنگ واپسی کے وقت سمندری راستہ ہی سے چین گیا تھا۔ جہاز سازی کے فن میں اہل ہند مشاق تھے۔ اور زمانۂ قدیم سے اسے جانتے تھے۔ پروفیسر میکس ڈنکر کے بیان کے مطابق ہندوستان کے لوگ عیسیٰ سے دو ہزار برس قبل بھی جہاز رانی سے واقف تھے۔[2]

تجارت کے خشکی راستے

خشکی راستہ سے بھی تجارت بہت زیادہ ہوتی تھی۔ تجارتی آسانی کے خیال سے بڑی بڑی سڑکیں تعمیر کی جاتی تھی۔ جنگی نقطہ نگاہ سے بھی یہ سڑکیں کچھ کم اہم نہ تھیں۔ کارومنڈل ساحل پر ایک بہت بڑی سڑک کوئی ۱۶۰۰ میل کی تھی۔ یہ راس کماری تک جاتی تھی جسے چوڑدیو نے (۱۰۷۰ء-۱۱۱۸) بنوایا تھا۔ فوجی اعتبار سے بھی اس کی خاص اہمیت تھی۔ ہماری زمانہ مخصوص سے بہت پہلے موریہ راجاؤں کے زمانہ میں پاٹلی پتر سے افغانستان تک ۱۱۰۰ میل لمبی سڑک بن چکی تھی۔ معمولی سڑکیں تو ہر چہار طرف تھیں۔[3] خشکی راستہ سے صرف اندرونی تجارت نہ ہوتی تھی، خارجی تجارت بھی ہوتی تھی۔ رائز

---

[1] ونے کمار سرکار۔ دی پولیٹکل انسٹی ٹیوشنز اینڈ تھیوریز آف دی ہندوز، ص:۱۰۳-۴

[2] ہربلاس ساردا۔ ہندو سپیریر پارٹی، ص:۳۶۴

[3] ونے کمار سرکار کی کتاب متذکرہ بالا۔ ص:۱۰۲-۱۰۳

ڈیوڈز نے لکھا ہے اندرونی اور بیرونی دونوں قسم کی تجارت دونوں راستہ سے ہوتی تھی۔ ۵۰۰ بیل گاڑیوں کے قافلہ کا ذکر پایا جاتا ہے۔ خشکی راستہ سے چین، بابل، عرب، فارس وغیرہ ملکوں کے ساتھ ہندوستان کی تجارت ہوتی تھی۔[1] انسائیکلو پیڈیا برٹینکا میں لکھا ہے کہ یورپ کے ساتھ ہندوستان کا بیوپار مندرجہ ذیل راستوں سے ہوتا تھا۔

۱۔ ہندوستان سے پل مائرا نام کے شہر سے روم ہوتا ہوا شام کی طرف۔

۲۔ ہمالیہ کو پار کرکے آکسس ہوتے ہوئے بحر کاسپین اور وہاں سے وسط یوروپ۔[2]

ہندوستانی تجارت

ہندوستان سے زیادہ تر ریشم، چھینٹ، ململ، وغیرہ مختلف قسم کے کپڑے، اور ہیرا، موتی، مسالے، مور کا پر، ہاتھی دانت وغیرہ بہت بڑی مقدار میں غیر ملکوں کو روانہ کیے جاتے تھے۔ مصر کی جدید تحقیقات میں بعض پرانی قبروں سے ہندوستانی ململ نکلی ہے۔ اسی غیر ملکی تجارت کے باعث ہندوستان اتنا فارغ البال ہوگیا تھا۔ پلینی نے لکھا ہے کہ روم سے سالانہ نو لاکھ پونڈ (ایک کروڑ روپے) ہندوستان میں آتے تھے۔[3] صرف روم سے چالیس لاکھ روپے ہندوستان میں کھنچے چلے جاتے تھے۔[4]

میلے

ملک کی اندرونی تجارت میں مختلف میلوں اور تیرتھوں سے بہت فائدہ ہوتا تھا۔ تیرتھوں میں سب طرح کے تاجر اور گاہک آتے تھے اور وسیع پیانہ پر خرید و فروخت ہوتی تھی۔ آج بھی ہردوار، کاشی، اور پشکر وغیرہ تیرتھوں میں جو میلے لگتے ہیں ان کی تجارتی وقعت کچھ کم نہیں ہے۔

صنعت وحرفت

فی زمانتا ہندوستان صرف زراعتی ملک ہے، لیکن پہلے یہ حالت نہ تھی۔ یہاں

---

[1] دی جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی، ص:۱۹۰۱ء

[2] انسائیکلو پیڈیا برٹینکا، جلد:۱۱، ص:۴۵۹ [3] پلینی، نیچرا، ہسٹری۔

[4] انسائیکلو پیڈیا برٹینکا جلد، ۱۱۔ ص:۴۶۰

صنعت و حرفت نے بھی خوب ترقی کی تھی۔ سب سے بیش قیمت دستکاری کپڑے بنتا تھی۔مختلف قسم کے کپڑے بنتے تھے۔ مہین سے مہین ململ، چھینٹ، شال، دو شالے، وغیرہ کثرت سے بنائے جاتے تھے۔ رنگ سازی کے فن میں لوگوں کو کمال حاصل تھا۔ نباتات سے مختلف قسم کے رنگ نکالے جاتے تھے۔ یہ ایجاد بھی ہندوستان ہی کی ہے۔ نیل کی کاشت تو رنگ ہی کے لیے کی جاتی تھی۔ کپڑوں کی دستکاری تو اٹھارہویں صدی تک قائم تھی۔ یہاں تک کہ ایسٹ انڈیا کمپنی نے اسے بالکل غارت کردیا۔

لوہا اور دیگر معدنیات

لوہے اور فولاد کی صنعت میں ہندوستان نے حیرت انگیز ترقی کی تھی۔ کچے لوہے کو گلا کر فولاد بنانے کا طریقہ اہل ہند کو زمانۂ قدیم سے معلوم تھا۔ زراعت کے سبھی اوزار اور حرب وضرب کے اسلحہ قدیم سے بنتے چلے آتے تھے۔ لوہے کی صنعت تو اتنے فروغ پر تھی کہ مقامی ضرورتوں کو پورا کرنے کے بعد بھی فینیشیا بھیجا جاتا تھا۔ ڈاکٹر رائے نے لکھا ہے ''دمشق کی تلواروں کی بڑی تعریف کی جاتی ہے، لیکن فارس نے ہندوستانیوں سے ہی یہ فن سیکھا تھا اور فارس سے عربوں نے اسے حاصل کیا۔''[1]

ہندوستان کے کمال آہنگری کی مثال قطب مینار کے قریب کا آہنی ستون ہے۔ اتنا بڑا ستون آج بھی یورپ یا امریکہ کا بڑے سے بڑا کارخانہ نہیں بنا سکتا۔ اس ستون کو بنے ڈیڑھ ہزار سال گزر گئے ہیں، پر وہ موسمی تغیرات کا دلیرانہ مقابلہ کر رہا ہے یہاں تک کہ اس پر زنگ کا کہیں نام نہیں اور اس کی کاریگری تو اپنی نظیر نہیں رکھتی۔ دھار کا 'جے استمبھ'' (یعنی ستون فتح) بھی ایک قابل دید چیز ہے۔ مسلمانوں نے اسے مسمار کیا۔ اس کا ایک کھنڈ ۲۲ فٹ اور دوسرا ۱۳ فٹ کا ہے۔ اس کا ایک چھوٹا سا تیسرا کھنڈ بھی مانڈو سے ملا ہوا ہے۔ اس زمانہ کے راجہ اپنی فتوحات کی یادگار میں ایسے ستون تعمیر کرایا کرتے تھے۔ لوہے کی صنعت کا ذکرکرتے ہوئے مسز مینگ نے لکھا ہے کہ آج بھی گلاسگو اور شیفیلڈ میں کچھ سے بہتر فولاد نہیں بنتا۔[2] لوہے کے علاوہ دیگر معدنیات کا کام بھی بہت اچھا ہوتا تھا۔ سونے اور چاندی کے انواع و اقسام کے زیور اور ظروف بنتے تھے۔ ظروف کے لیے بیشتر تانبے کا استعمال ہوتا تھا۔ بھانت

---

[1] ہربلاس ساردا۔ ہندو سوپیر یارٹی، ص:۳۵۵ [2] اینشنٹ اینڈ میڈیول انڈیا۔ جلد:۲، ص:۳۶۵

بھانت کے جواہرات کاٹ کر سونے میں جڑے جاتے تھے۔ بودھ زمانہ کے کچھ ایسے سونے کے پتر ملے ہیں جن پر بودھ جاتکیں (روایتیں) منقوش ہیں۔ ان میں کئی ورق پنے اور ہیرے کے بنے ہوئے ہیں اور پچی کاری کے طریقہ سے لگے ہوئے ہیں۔ جواہرات اور قیمتی پتھر کی بنی ہوئی مورتیں دیکھنے میں آئی ہیں۔ اور ایسی ایک بلوریں مورتی تو اندازاً ایک فٹ اونچی پائی گئی ہے۔ پیراوا کے استوپ (مینار) میں سے بلور کا بنا ہوا ایک چھوٹے منھ کا گول خوبصورت برتن نکلا ہے جس کے ڈھکن پر بلور کی خوبصورت مچھلی بنی ہوئی ہے۔ سونے کی بنی ہوئی کئی مورتیں اب تک موجود ہیں۔ پیتل یا ہشت دھات کی طرح طرح کی قابل دید اور جسیم مورتیں اب تک کتنی ہی مندروں میں موجود ہیں۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہندوستان میں کھان سے دھات نکالنے اور انھیں صاف کرنے کی ترکیب لوگوں کو معلوم تھی۔

کانچ وغیرہ کی صنعت

دھاتوں کے علاوہ کانچ کا کام بھی یہاں بہت اچھا ہوتا تھا۔ پلینی نے ہندوستانی شیشہ کو سب سے اچھا کہا ہے۔ کھڑکیوں اور دروازوں میں بھی کانچ لگتا تھا اور آئینے بھی بنائے جاتے تھے۔ ہاتھی دانت اور سنکھ کی چوڑیاں وغیرہ بہت خوبصورت بنتی تھیں۔ ان پر طرح طرح کی کاریگری بھی ہوتی تھی۔ ان کاموں کے لیے بہت مہین اوزار بنائے جاتے تھے۔ اسٹیورنس نے لکھا ہے کہ ہندوستان کے دستکار اتنے چھوٹے اور باریک اوزاروں سے کام کرتے ہیں کہ اہل یوروپ ان کی چابکدستی اور صفائی پر متحیر ہوجاتے ہیں۔[1]

حرفتی جماعتیں

صنعت اور حرفت پر بڑے بڑے سرمایہ داروں کا اقتدار نہ تھا۔ اس زمانہ میں حرفتی جماعتوں (Guilds) کا رواج تھا۔ ایک پیشہ والے اپنی منظم جماعت بنا لیتے تھے۔ جماعت کے ہر ایک فرد کو اس کے قواعد کی پابندی کرنی پڑتی تھی۔ یہ پنچایت ہی اشیاء کی پیداوار اور فروخت کا انتظام کرتی تھی۔ گاؤں یا ضلعوں کی سبھاؤں میں ان کے قائم مقام بھی رہتے تھے جو ملک کی صنعت وحرفت کا دھیان رکھتے تھے۔ آئین بھی ان

---

[1] اسٹیورنس کا سفر نامہ ۔ ص:۴۱۲

جماعتوں کے حقوق تسلیم کرتا تھا۔ یہ جماعتیں صرف اہل حرفت یا دستکاروں ہی کی نہ ہوتی تھی۔ کاشتکاروں اور تاجروں کی جماعتیں بھی بنی ہوئی تھیں۔ گوتم، منو اور برہسپتی (سنہ ۶۵۰) کی اسمرتیوں میں کاشتکاروں کی پنچایت کا ذکر موجود ہے۔ گڈریوں کی پنچایتوں کا حوالہ کتبوں میں پایا جاتا ہے۔ راجندر چول (گیارہویں صدی) کے زمانہ میں جنوبی ہند کے ایک گاؤں کی گڈریوں کی پنچایت کو ۹۰ بھیڑیں اس غرض سے دی گئی تھیں کہ وہ ایک مندر کے چراغ کے لیے روزانہ گھی دیا کرے۔ ایک کتبہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وکرم چول کے زمانہ میں ۵۰۰ تاجروں کی ایک جماعت تھی۔ پنچایتوں کا یہ طریقہ زمانۂ قدیم سے چلا آتا تھا۔ بودھ تذکروں میں بڑی بڑی پنچایتوں کے حوالے ملتے ہیں۔ گپت زمانہ میں اہل حرفہ کی بہت سی پنچایتیں موجود تھی۔ ۴۶۵ء میں تیلیوں کی ایک پنچایت کو مندر کا چراغ جلانے کا کام سونپا گیا تھا۔ اسی طرح کول، گندھی، دھاتک وغیرہ پیشہ وروں کی پنچایتیں بھی قائم تھیں۔ یہ پنچائتیں بینکوں کا کام بھی کرتی تھیں۔ ہندوستان کی تقریباً ساری تجارت اور صنعت انھیں پنچایتوں کے ذریعہ ہوتی تھی۔[1]

سکے

سکوں کا کچھ مختصر تذکرہ یہاں بے محل نہ ہوگا۔ پہلے ہندوستان میں تبادلہ کا رواج عام تھا۔ دوکاندار بھی تبادلہ ہی سے خرید فروخت کرتے تھے۔ سلطنت کی طرف سے اکثر اہل کاروں کو مشاہرہ بھی غلہ ہی کی صورت میں دیا جاتا تھا۔ سرکار بھی لگان غلہ ہی کی صورت میں لیتی تھی۔ اس انتظام کے باعث ہندوستان میں سکے بہت کم بنتے تھے۔ سکوں کی زیادہ ضرورت بھی نہ تھی۔ ہر ایک راجہ اپنے اپنے نام کا سکہ بنواتا تھا۔ سکے بیشتر سونے، چاندی یا تانبے کے ہوتے تھے۔ زمانۂ قدیم میں بھی سکوں کا چلن تھا۔ لیکن اس وقت ان پر کوئی عبارت یا راجہ کا نام منقوش نہ ہوتا تھا۔ صرف ان کا وزن معین ہوتا تھا۔ ہاں، ان پر آدمی، جانور، پرند، سورج، چاند، دھنش، تیر، مینار، بودھی درخت، منگل، بجر، ندی، پہاڑ وغیرہ کی تصویر یا اور کسی قسم کے نشانات بنے ہوتے تھے۔ یہ تحقیق نہیں ہے کہ یہ سکے سرکار کی طرف سے بنتے تھے یا تاجروں یا پنچایتوں کی طرف سے۔ سب سے قدیم سکے تیسری صدی قبل مسیح تک کے ملتے ہیں جو مالو قوم کے

---

[1] دی پولیٹکل انسٹی ٹیوشنز اینڈ تھیوریز آف دی ہندوز۔ ص: ۴۰۔۵۰

ہیں۔ ان کے بعد یونان شک، کشن اور چھتریوں کے سکے ملتے ہیں۔ یہ سکے زیادہ خوبصورت اور کثیر النقوش ہیں۔ ان کے سکے سونے، چاندی اور تانبے کے ہوتے تھے۔ گپت خاندان کے راجاؤں نے سکہ سازی کی طرف خاص طور پر توجہ کی۔ یہی سبب ہے کہ ان کے سکے کثرت سے ملتے ہیں۔ سونے کے سکے گول اور منقوش ملتے ہیں اور ان میں سے بعض پر منظوم عبارت منقوش ہے۔ چاندی کے سکوں میں گپتوں نے بھی بے احتیاطی سے چھتریوں کی نقل کی۔ ایک طرف چھتریوں ہی جیسا سر اور دوسری طرف عبارت ہوتی تھی۔ گپتوں کے بعد چھٹویں صدی میں ہنوں نے ایران کا خزانہ لوٹا۔ اور وہاں سے ساسانیوں کے چاندی کے سکے ہندوستان لائے۔ وہی سکے راجپوتانہ، گجرات، کاٹھیاوار، مالوہ وغیرہ صوبوں میں رائج ہوگئے اور پیچھے سے انھیں کی بھدی نقلیں یہاں بھی بننے لگیں۔ ان کی ہیئت بگڑتے بگڑتے یہاں تک بگڑی کہ راجہ کے چہرہ کا نقش گدھے کے سم سا معلوم ہونے لگا۔ اس لیے ان سکوں کا نام گدھیا پڑ گیا۔ ساتویں صدی کے قریب یہاں کے راجاؤں کی توجہ اس طرف مبذول ہوئی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ راجہ ہرش، گوہل بنسی، پرہار بنسی، تور بنسی، ناگ بنسی، (نرور کے) گڑھوالوں، راشٹر کوٹوں (دکن کے) سولنکیوں، جادوؤں، چوہانوں (اجمیر اور سانبھر کے)، ادبھانڈ پور (اوہند)، وغیرہ راجاؤں کے سونے یا چاندی کے کتنے ہی سکتے ملتے ہیں۔ لیکن ہر ایک راجہ کے نہیں ملتے۔ اس سے سکوں کے متعلق راجاؤں کی غفلت اور بے توجہی ثابت ہوتی ہے۔ یہی سبب ہے کہ سونے وغیرہ میں آمیزش کرنے والوں کو سزا دینے کا ذکر تو موجود ہے لیکن راجہ کے حکم کے بغیر سکے بنانے والوں کے لیے کسی قسم کی سزا کا ذکر نہیں ہے۔ بعض اوقات راجہ کی منظور نظر رانی بھی اپنے نام کا سکہ مضروب کرتی تھی۔ اجمیر کے چوہان راجہ اجے دیو کی رانی سوہل دیوی نے اپنے نام کے سکے چلائے تھے۔ مسلمانوں نے اجمیر پر قبضہ جمایا تو پہلے رائج ہندو سکوں کی نقل کی لیکن اس کے بعد انھوں نے اپنے سکے خود مضروب کرنا شروع کیا۔

ہندوستان کی مالی حالت

ہندوستان اپنی زراعت، تجارت، حرفت اور معدنیات کی بدولت بہت مرفہ حال تھا۔ اس زمانہ میں کسب معاش کی زیادہ فکر نہ کرنی پڑتی تھی۔ شہری زندگی، جس کا ذکر

ہم اوپر کر چکے ہیں، سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ قدیم باشندے بہت خوشحال تھے۔ تجارت برامد کی کثرت کے باعث ملک کی دولت روز بروز بڑھتی جاتی تھی۔ یہاں ہیرے، نیلم، موتی اور پنا کی کھانیں تھیں۔ مشہور کوہ نور ہیرا بھی اس زمانہ میں ہندوستان میں تھا۔ پلینی نے ہندوستان کو ہیرے، موتی اور دیگر جواہرات کا مخزن کہا ہے۔ واقعہ یہی ہے کہ ہندوستان ہیرے، موتی، مونگے، لال اور متعدد قسم کے دیگر جواہرات کے لیے مشہور تھا۔ سونا بھی یہاں بہ افراط ہوتا تھا۔ لوہا، تانبا اور سیسہ بھی کثرت سے نکلتا تھا۔ چاندی زیادہ تر دوسرے ملکوں سے آتی تھی اس لیے مہنگی ہوتی تھی۔ شروع میں سونے کی قیمت چاندی کی اٹھ گنی ہوتی تھی جو ہمارے زمانہ کے آخر تک سولہ گنی ہوگئی تھی۔

ملک کی یہ خوشحالی ہمارے زمانہ کے آخری حصہ تک قائم رہی۔ سومناتھ کے مندر میں سونے اور چاندی کی کتنی ہی جواہر نگار مورتیں تھیں۔ قریب ہی ۲۰۰ من سونے کی زنجیر تھی جس کے ساتھ گھنٹے بندھے ہوتے تھے۔ محمود غزنوی اسی مندر سے ایک کروڑ سے زیادہ کی دولت لوٹ لے گیا۔ اسی طرح قنوج اور متھرا وغیرہ مقامات سے بھی وہ بے تعداد دولت لے گیا۔ اگر ہندوستان کی معاصرانہ خوشحالی کا اندازہ مقصود ہو تو اس زمانہ کے بنے ہوئے سیکڑوں عالی شان مندروں کو دیکھنا چاہیے جن کے کلس، مورتیاں اور ستون سونے چاندی کے یا جواہر نگار ہیں۔

صنعت اور دستکاری

فن سنگ تراشی کے چار حصے کیے جاسکتے ہیں۔ غار، مندر، ستون، مورتی۔ ہمارے یہاں سنگ تراشی کے فن کا نشو ونما مذہبی جذبات کے زیر اثر ہوا ہے۔ بودھ مینار، چیت اور بہار وغیرہ اس فن کے سب سے قدیم محفوظ کارنامے ہیں۔ مہاتما بدھ کے نروان کے بعد ان کی لاش جلائی گئی اور معتقدین نے اس کی خاک کو لے جاکر ان پر مینار بنوانے شروع کیے۔ بودھوں میں ان میناروں کا بہت احترام ہونے لگا۔ رفتہ رفتہ کئی مینار تعمیر ہوئے جن کی صناعی قابل دید ہے۔ مینار بھی مندر کی طرح پاک سمجھا جاتا تھا اور اس کی چاروں طرف گل کاریوں سے آراستہ عالی شان دروازے، اور بیرونی محراب وغیرہ بنائے جاتے تھے۔ اور ان کے چاروں طرف اتنی ہی خوشنما جنگلے لگائے جاتے

تھے۔ ایسے میناروں میں سانچی اور بھرہٹ کے مینار خاص ہیں جو عیسیٰ کے قبل دوسری یا تیسری صدی میں تعمیر ہوئے ہیں۔ اب تک ان پر بودھ دھرم کے قابل پرستش نشانات، دھوم چکر، بودھی درخت (شجر معرفت)، ہاتھی وغیرہ، اور بدھ کے پہلے جنم کے خاص واقعات بڑی خوبصورتی اور صفائی سے منقوش ہیں۔

غار

ہمارے یہاں پہاڑوں کو کاٹ کر دو طرح کی گپھائیں بنائی جاتی تھیں۔ چیت اور بہار۔ چیت کے اندر ایک مینار ہوتا تھا اور ایک وسیع دیوان جہاں عوام جمع ہوسکیں۔ ایسی گپھاؤں میں کارلی کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ بہار بودھ سادھوؤں اور بھکشوؤں کا مٹھ ہوتا تھا جس میں ہر ایک بھکشو کے لیے الگ الگ کمرے بنے ہوتے تھے۔ ایسے غار خاص طور پر دکن میں ہیں جن میں اجنتا، الورا، کارلی، بھاجا، بیڑسا وغیرہ خاص ہیں۔ دکن کے علاوہ کاٹھیاوار میں جوناگڑھ کے قریب راجپوتانہ میں، جھالا وار راج میں، کولوی اور ممالک متوسط میں دھمنار، باگھ وغیرہ ایسے مقامات ہیں۔ ان میں سے کئی گپھائیں بودھوں کی ہیں۔ جین اور ویدک دھرم سے متعلق گپھاؤں کی تعداد زیادہ نہیں۔ اکثر گپھائیں ہمارے زمانہ مخصوص سے قبل کی ہیں لیکن اجنتا کی بعض گپھائیں، اور کولوی، دھمنار، اور باگھ وغیرہ ہمارے زمانہ کے ابتدائی حصہ کی ہیں۔ یہ سب گپھائیں ہندوستانی سنگ تراشی کے بہترین نمونے ہیں اور بڑے بڑے نقادان فن نے ان کے کمال کی داد دی ہے۔

مندر

عیسیٰ کی ساتویں صدی سے بارہویں صدی تک سیکڑوں جینیوں، اور ویدک دھرم کے معتقدوں یعنی برہمنوں کے مندر اب تک کسی نہ کسی حالت میں موجود ہیں۔ مقامی حالات کے مطابق ان مندروں کے طرز تعمیر میں بھی فرق ہے۔ کرشنا ندی سے شمال کی جانب اور ساری شمالی بھارت کے مندر آریہ طرز کے ہیں اور جنوب کی جانب دراوڑی طرز کے۔ جینیوں اور برہمنوں کے مندروں میں بہت کچھ یکسانیت پائی جاتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ جین مندروں میں ستونوں، دیواروں اور چھتوں میں جین دھرم سے

متعلق مورتیاں اور روایتیں منقوش ہیں۔ برہمنوں کے مندروں میں ان کے دھرم سے متعلق اکثر جینیوں کے خاص مندروں کی چاروں طرف چھوٹی چھوٹی کوٹھریاں بنی ہوتی ہیں جن میں مختلف تیرتھنکروں کی مورتیں نصب کی جاتی ہیں۔ برہمنوں کے خاص مندروں میں چاروں گوشوں پر چار چھوٹے چھوٹے مندر ہوتے ہیں۔ ایسے مندروں کو پنچایتی مندر کہتے ہیں۔ برہمنوں کے مندروں میں خاص گربھ گرہ ہوتا ہے جہاں مورتی نصب کی جاتی ہے۔ اس کے آگے منڈپ ہوتا ہے۔ جین مندروں میں کہیں کہیں دو منڈپ اور ایک لمبی چوڑی بیدی بھی ہوتی ہے۔ دونوں طرز کے مندروں میں گربھ گرہ کے اوپر کنگرہ اور اس کے سب سے اونچے حصہ پر ایک بڑا پہیہ ہوتا ہے جسے آملک کہتے ہیں۔ آملک کے اوپر کلس رہتا ہے۔ کلس ہی میں جھنڈی ہوتی ہے جسے دھوج دنڈ کہتے ہیں۔

دراوڑ طرز کے کچھ مندروں میں اس حصہ کے اوپر جہاں خاص مورتی نصب ہوتی ہے کئی منزلوں کا ایک چوکور منڈپ ہوتا ہے جسے بمان کہتے ہیں۔ اس کی شکل بتدریج مخروطی ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ سب سے بالائی حصہ بہت چھوٹا رہ جاتا ہے۔ در اصل اس بمان کا اوپری حصہ چوکور مخروطی شکل کا ہوتا ہے۔ ان بمانوں کو آریہ طرز کے مندروں کے کنگرے کا قائم مقام سمجھنا چاہیے۔ گربھ گرہ کے منڈپ یا متعدد ستونوں کی وسیع جگہ ہوتی ہے اور مندر کے احاطہ کے ایک یا ایک سے زیادہ دروازوں پر ایک بہت اونچا 'گوپُر' (گوپور صدر دروازہ) ہوتا ہے جس پر دیوی دیوتاؤں کی صورتیں منقوش ہوتی ہیں۔ شمالی ہندوستان میں 'پشکر' بندرا بن وغیرہ تیرتھ استھانوں میں رنگ جی وغیرہ کے نئے مندر بالکل دراوڑ طرز کے ہیں۔ دکن کے پوربی اور پچھمی سولنکی راجاؤں کے زمانہ کے مندر بھی زیادہ تر دراوڑ طرز کے ہیں۔ کچھ خفیف سی نامشابہت ضرور پائی جاتی ہے۔ اسی بنا پر علما نے ان مندروں کے لیے چالوکیہ طرز کا نام ایجاد کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مغربی ہند کے کاریگر بھی ان مندروں کی تعمیر میں لگائے گئے تھے جس سے دراوڑ طرز میں آریہ طرز خلط ملط ہوگیا ہے۔ اس طرز کے مندر احاطہ بمبئی کے جنوبی حصہ یعنی کناڑی صوبہ سے نظام اور میسور راج تک، جہاں چالوکیوں کی بادشاہت رہی، کئی جگہ ملتے ہیں۔ نیپال کے شیو اور ویشنو مندر شمالی ہندوستان کے طرز کے ہیں۔ بڑے

مندر چینی طرز کے چھجے دار اور کئی منزلوں کے بھی ہیں۔

ہمارے زمانہ کے جدا جدا طرز کے سیکڑوں خوبصورت مندر موجود ہیں جن میں سے بعضوں کا حوالہ ذیل میں دیا جاتا ہے۔

آریہ طرز کے برہمنوں کے مندر بھونیشور (اڑیسہ میں) ناگدا اور باڑولی (ادے پور راج میں)، چتوڑ گڑھ، گوالیر، چندراوتی (ریاست جھالا واڑ میں) اوسیاں (ریاست جودھپور میں) چندراوتی، برمان (سروہی راج میں) کھجراہو (وسط ہند میں) کنارک، لنگ راج (اڑیسہ میں) وغیرہ مقامات میں ہیں۔ اسی طرح آبو، کھجراہو، ناگدا، مکت گری، اور پالی تانا وغیرہ مقامات کے جین مندر بھارتی فن تعمیر کے اعلیٰ نمونے ہیں۔ دراوڑ طرز کے مندر مامل پور (چنگلی پٹ ضلع میں) کانجی ورم (کانچی) الورا، تنجور، بیلور (میسور ریاست میں) بادامی، (بیجا پور ضلع میں)، سری رنگم (ترچنا پلی میں) او رسرون بیل گولا (حسن ضلع میں)، وغیرہ مقامات میں ہیں۔ فن تعمیر کے اعتبار سے یہ مندر کتنے اعلیٰ پایہ کے ہیں یہ علما کے ذیل کے اقتباسات سے ظاہر ہوگا۔

باڑولی کے مندر کی سنگ تراشی کی تعریف کرتے ہوئے کرنل ٹاڈ نے لکھا ہے:

''اس کی حیرت انگیز اور بے مثال کاریگری کی داد دینی قلم کی طاقت سے باہر ہے، گویا کمال کا خزانہ لٹا دیا گیا ہے۔ اس کے ستون، چھت اور کنگرہ کا ایک ایک پتھر چھوٹے سے مندر کا نظارہ دکھاتا ہے۔ ہر ایک ستون پر نقاشی کا کام اتنا باریک ہے کہ اس کا ذکر ہی نہیں ہوسکتا۔[1] ہندوستانی فن تعمیر کے مشہور ماہر مسٹر فرگوسن کہتے ہیں : ''آبو کے مندروں میں، جو سنگ مرمر کے ہیں، ہندوؤں کی چھینی کی پر اعتقاد ریاضت نے ایسی باریک صورتیں نقش کی ہیں کہ ہر چند محنت اور کوشش کرنے پر بھی میں کاغذ پر ان کی نقل نہ کرسکا۔''[2]

ہیلے بڈ کے مندر کی بابت ونسنٹ اسمتھ صاحب کہتے ہیں : ''یہ مندر انسانی اعتقاد اور مذہبی جوش کا حیرت انگیز نمونہ ہے۔ اس کی گلکاریوں کے دیکھنے سے آنکھوں

---

[1] ٹاڈ راجستھان، جلد:۳، ص:۱۷۵۲۔۵۳

[2] پکچر سک السٹریشنس آف اینشنٹ آرکی ٹکچر ان ہندوستان

کو سیری نہیں ہوتی۔[1] اسی مندر کے متعلق پروفیسر اے اے میکڈانل کا بیان ہے کہ شاید ساری دنیا میں ایسا دوسرا مندر نہ ہوگا جس کے بیرونی حصہ میں اتنا نفیس کام کیا گیا ہو۔ نیچے کی مربع ہاتھیوں کی قطار میں دو ہزار ہاتھی بنائے گئے ہیں مگر ایک کی بھی صورت دوسرے سے نہیں ملتی۔[2]

متھرا کے قدیم مندروں کے بارے میں جو اب مسمار ہوچکے ہیں محمود غزنوی نے غزنی کے حاکم کو لکھا تھا کہ یہاں بے شمار مندروں کے علاوہ ایک ہزار مندر مسلمانوں کے ایمان کی طرح مستحکم ہیں۔ ان میں سے کئی تو سنگ مرمر کے بنے ہوئے ہیں جن کی تعمیر میں کروڑوں دینار خرچ ہوئے ہوں گے۔ ایسی عمارتیں ۱۰۰ سال میں بھی تیار نہیں ہوسکتیں۔[3]

ستون

دہلی، پریاگ، سارناتھ وغیرہ کے اشوک کے بنوائے ہوئے ستون ہندوستانی فن تعمیر کی یادگاروں میں سب سے قدیم ہیں۔ یہ کوہ پیکر ستون ایک ہی پتھر سے کاٹے گئے ہیں اور ان پر جلا اتنی خوبصورت ہے کہ اس کا بیشتر حصہ آج تک قائم ہے۔ فی زمانہ پتھر پر اتنی مضبوط پالش کرنا غیر ممکن سا معلوم ہوتا ہے۔ ان ستونوں کے بالائی حصہ پر نقش و نگار سے آراستہ کلغیاں تھیں۔ چوٹی پر کہیں ایک اور کہیں چار شیر بنے ہوئے تھے۔ ایسے دو تین ٹکڑے اب تک موجود ہیں جو اس زمانہ کے کمال سنگ تراشی کی شہادت دے رہے ہیں۔ اشوک کے بعد بیس نگر کا مشہور ستون، مہرولی (دہلی سے ۱۳ میل) کا مشہور آہنی ستون اور دیگر تعمیرات ہیں جو ہمارے دور مخصوص سے قبل کی ہیں۔ ہمارے دور کے ستون میں دو عظیم الشان ستون مندسور کے قریب سوندنی موضع میں ہیں۔ انھیں راجہ یشودھرمن نے اپنے فتوحات کی یادگار میں بنوایا تھا۔ یہ دونوں ستون ایک ہی پتھر سے نہیں بنائے گئے ہیں، بلکہ کئی ٹکڑے ایک دوسرے پر جما دیے گئے ہیں۔ آج کل وہ کھڑے نہیں، بلکہ زمین دوز ہو رہے ہیں۔ یشودھرمن کے ستونوں

---

1. انڈیا ز پاسٹ، ص:۸۳
2. برگ۔ فرشتہ۔ جلد۱، ص:۵۸۔۵۹
3. ہسٹری آف فائن آرٹ ان انڈیا، ص:۴۲

کے علاوہ مختلف مقامات پر ہزاروں ستون یا تورن موجود ہیں، جن میں کچھ مندروں کے سامنے نصب ہیں اور کچھ مندروں ہی میں لگے ہوئے ہیں۔ ان کی صناعی کا اندازہ دیکھنے ہی سے ہوسکتا ہے۔

مورتیں

بڑی بڑی مورتوں کے بننے کی سب سے قدیم شہادت کوٹلیہ (چانکیہ) کے ارتھ شاستر (اقتصادیات) میں ملتی ہے۔ لیکن دست برد روزگار سے بچی ہوئی مورتوں میں سب سے قدیم یوسف زئی، یا قندھار سے نکلی ہوئی مختلف قامتوں کی بدھ کی مورتیاں ہیں۔ متھرا کے کنکالی ٹیلے والی جین مورتیں اور راجہ کنشک کی بنوائی مورتیں بھی بہت قدیم ہیں۔ یہ سب عیسوی سنہ کی پہلی صدی کے قریب کی ہیں۔ ہندوؤں کے بھاگوت فرقہ کے بشنو مندر قبل مسیح کی دوسری صدی میں موجود تھی۔ یہ بات بیس نگر (بدشا) اور نگری (چتوڑ سے سات میل شمال میں) کے کتبوں سے واضح ہے۔ بیس نگر کے متذکرہ بالا عظیم الشان ستون کے کتبے سے پایا جاتا ہے کہ ''راجہ اینٹی آکلیڈس کے زمانہ میں پنجاب کے رہنے والے دیہ (Dion) کے بیٹے ہیلیورڈ (Heliodoros) نے جو بھاگوت (ویشنو) تھا دیوتاؤں کے دیوتا باسدیو (وشنو) کا یہ 'گروڑ دھوج' بنوایا۔ اشومیدھ یگیہ کرنے والے پاراشری کے بیٹے سرب تات نے نارائن بٹ نامی مقام پر بھگوان سنکرشن اور باسدیو کی پوجا کے لیے پتھر کا مندر بنوایا۔ بودھوں میں مورتی پوجا کا رواج مہایان فرقہ کے ساتھ عیسی کی پہلی صدی میں شروع ہوا، لیکن مورتی پوجا کی متذکرہ بالا دونوں مثالیں عیسی سے قبل کی ہیں۔ اسی طرح عیسوی سنہ کی چھٹی صدی تک کی سینکڑوں مورتیاں ملی ہیں جن کا ہمارے مخصوص زمانہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ہمارے دور کی بھی ہزاروں ہندو اور جین دیو مورتیاں ملتی ہیں اور کلکتہ، لکھنؤ، پیشاور، اجمیر، مدراس، بمبئی وغیرہ کے عجائب خانوں میں، نیز مندروں میں موجود ہیں۔ یوں ہی کئی راجاؤں اور دھرم آچاریوں کی مورتیں بھی ملتی ہیں۔ ان مورتوں کے کمال صناعی کا بڑے بڑے نقادوں نے اعتراف کیا ہے۔ لیکن یہ یقینی امر ہے کہ عیسوی سنہ کی بارہویں صدی کے نصف ثانی سے سنگ تراشی کے فن کا انحطاط شروع ہوا اور جتنی خوبصورت

مورتیں پہلے بنتی تھیں اتنی پیچھے نہ بن سکیں۔

ہندوستانی فن تعمیر کے متعلق یہاں چند علما کی رایوں کا اقتباس بے موقع نہ ہوگا۔

مسٹر ہیول نے لکھا ہے: ''کسی قوم کے کمال فن کا صحیح اندازہ کرنے کے لیے یہ تحقیق کرنے کی ضرورت نہیں کہ اس نے دوسروں سے کیا لیا ہے، بلکہ یہ سوچنے کی ضرورت ہے کہ اس نے دوسرے قوم والوں کو کیا سکھلایا ہے۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو ہندوستانی فن تعمیر کا درجہ یورپ اور ایشیا کے تمام دیگر طرزوں سے اونچا ہے۔ قدیم یادگاروں کی تحقیقات سے یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچ چکا ہے کہ فن تعمیر کا کوئی بھی طرز نہ تو کامل طور پر وطنی ہے اور نہ ایسی جس پر دوسرے ملکوں سے کچھ سیکھنے کی ضرورت نہ پڑی ہو۔ یونان اور اٹلی کا فن تعمیر بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ ہندوستان نے جو کچھ غیر ملکوں سے سیکھا ہے اس کا صد چند غیر ملک والوں کو سکھلایا ہے۔''[1]

مسٹر گریفتھ کا قول ہے: ''غاروں کو غائر مطالعہ کرنے پر ایسا کہیں بھی میرے دیکھنے میں نہیں آیا کہ کاریگر نے پتھر کو ضرورت سے شمہ بھر بھی زیادہ کاٹا ہو۔''[2]

پروفیسر ہیرن لکھتے ہیں: ''مربع ستونوں کی نقاشی، اور نسوانی شکل کے ستونوں کی تعمیر میں ہندو قوم یونان اور مصر سے کہیں بڑھ چڑھ کر ہے۔''[3] ہیول صاحب فرماتے ہیں: ''ہندوستانی طرز کی مورتوں میں جو عمق، جو معنویت اور جو قوت اظہار ہے وہ یونان کے مجسموں میں نہیں نظر آتی۔''[4]

نظریات کی ترقی

ہمارے دور زیر بحث میں نظریات میں بہت ترقی ہو چکی تھی۔ اس صنف کی کئی کتابیں آج بھی موجود ہیں۔ ابھی تھوڑا ہی زمانہ ہوا راجہ بھوج کی تصنیف کردہ 'سمرانگن سوتر دھار' ایک نہایت اعلیٰ درجہ کی تصنیف شائع ہوئی ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس

---

1. ہیول، انڈین اسکلپچر اینڈ پینٹنگ۔ ص:۱۶۹
2. دی پینٹنگس ان دی بدھسٹ کیو ٹمپلس آف اجنتا
3. ہربلاس شاردا۔ ہندو سوپر یارٹی۔ ص : ۳۴۳
4. ہیول۔ انڈین اسکلپچر اینڈ پینٹنگ۔ ص:۱۴۴

زمانہ میں حیرت انگیز نظری ترقیاں ہوچکی تھیں۔ اس کتاب میں شہر، قلعہ، وغیرہ کی تعمیر کے لیے موزوں مقام و محل، اس کی چاروں طرف خندق کھودنے، راجاؤں کے خاص خاص قسم کے محلات، باغیچے اور مورتیاں وغیرہ بنانے کے مفصل اور مشرح اصول و قواعد درج کیے گئے ہیں۔ مگر یہاں ہم خوف طوالت سے انھیں نظر انداز کرتے ہیں۔

نظریاتی ترقیاں

اس کتاب کے اکتیسویں باب میں اوزاروں کا نہایت اہم تذکرہ ہے۔ اس میں مختلف قسم کے صدہا اوزاروں اور آلات کا بیان کیا گیا ہے۔ ان میں سے بعض کا ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں:

آلات کے ذریعہ آفتاب کی گردش اور سیاروں کی رفتار بتلائی جاتی تھی۔ مصنوعی انسان آلات کے ذریعہ باہم لڑتے، چلتے پھرتے اور بنسی بجاتے تھے۔ چڑیوں کی سی آواز نکالنے والے لکڑی کے پرندے کنگن اور کنڈل وغیرہ بنانے کا بھی اس میں حوالہ ہے۔ لکڑی کے ایسے انسان بنائے جاتے تھے جو ڈوری کے ذریعہ ناچتے، لڑتے اور چوروں کو پیٹتے تھے۔ مختلف طرز کے خوشنما فوارے لگائے جاتے تھے۔ ایسے نسوانی مجسمے بنائے جاتے تھے جس کے سینہ، ناف، آنکھ اور ناخن سے فوارے نکلتے تھے۔ قلعوں کی حفاظت کرنے والے آلات حرب بھی بنائے اور چلائے جاتے تھے۔ باغوں میں مصنوعی آبشاریں بھی بنائی جاتی تھیں۔ زمانہ جدید کے ''لفٹ'' (اوپر چڑھنے کی کل) جیسے آلہ کا ذکر بھی اس میں ہے جس کے ذریعہ لوگ ایک منزل سے دوسری منزل پر پہنچ جاتے تھے۔ ایک ایسی پتلی بنائی جاتی تھی جو چراغ میں تیل کم ہوجانے پر اس میں تیل ڈال دیتی تھی اور خود تال سے ناچتی تھی۔ ایک ایسی مصنوعی ہاتھی کا ذکر ہے جو پانی پیتا جائے پر یہ معلوم نہ ہوکہ پانی کہاں جاتا ہے۔ اس قسم کے کتنے ہی عجیب و غریب آلات کا ذکر اس میں کیا گیا ہے۔ لیکن سب سے زیادہ محیر العقل اور مہتم بالشان امر جس کا ذکر آیا ہے وہ فضا میں چلنے والے بمان یا ہوائی تخت ہیں۔ بمان کے متعلق واضح طور پر لکھا ہے کہ وہ مہا بھنگ نام کی لکڑی کا بنایا جائے، اس میں پارے کا آلہ رکھا جائے۔ اس کے نیچے آگ سے بھرا ہوا ایک آتش دان ہو اس پر بیٹھا ہوا آدمی

پارے کی طاقت سے آسمان میں اڑتا ہے۔ اس تذکرہ سے قیاس ہوتا ہے کہ گیارھویں صدی میں ان آلات کا بنانا لوگوں کو معلوم تھا، یہاں عام طور پر اس کا رواج نہ تھا۔ اس کتاب کے مصنف نے لکھا ہے کہ ہمیں اور بھی کتنے ہی آلات کے بنانے کا علم ہے، لیکن اس سے کوئی خاص فائدہ نہیں اس تصنیف سے معاصرانہ فنی اور علمی ادب پر بہت صاف روشنی پڑتی ہے۔ اسی صنف کی بہت سی کتابوں کا ذکر ہم ادبیات کے ضمن میں کر چکے ہیں۔

فن تصویر

ہندوستان جیسے گرم ملک میں کاغذ یا کپڑے پر کھچی ہوئی تصویریں بہت عرصہ تک نہیں قائم رہ سکتیں۔ اسی لیے یہاں سنہ ۱۲۰۰ء سے قبل کی تصویریں نہیں ملتیں۔ کتنی ہی کتابوں میں مضمون کے متعلق تصاویر ہیں لیکن وہ سب ہمارے زمانہ مخصوص سے بہت بعد کی ہیں۔ اس زمانہ کی رنگین تصویریں وہی ہیں جو گپھاؤں کی دیواروں کو کھود کر بنائی گئی ہیں۔ وہی ہمارے اس دور اور اس سے قبل کی مصورانہ کمالات کی یادگار ہیں۔ اب تک چار گپھاؤں کا پتہ ملا ہے۔ اس اعتبار سے اجنتا کی گپھا کو سب پر فوقیت ہے۔ یہ گپھائیں ریاست حیدر آباد میں ضلع اورنگ آباد کے ایک اجنتا نامی موضع سے شمال مشرق کی طرف چار میل پر پہاڑوں میں کھدی ہوئی ہیں۔ ان میں ۲۴ بہار (مٹھ) اور ۵ چیت (وہ شاندار عمارت جس میں مینار ہوتے ہیں) بنے ہوئے ہیں جن میں سے ۱۳ میں دیواروں، اندرونی چھتوں یا ستونوں پر تصویریں منقوش ہیں۔ تصویر کھینچنے کے پہلے پتھر پر ایک قسم کا پلاستر لگاکر چونے جیسے کسی چیز کی گھٹائی کی گئی ہے اور تصویریں نقش کی گئی ہیں۔ یہ سب گپھائیں ایک ہی وقت میں نہیں بنی ہیں۔قیاساً تیسری صدی سے ساتویں صدی کے آخر تک ان کا سلسلہ برابر جاری رہا۔ تصاویر کے متعلق بھی یہی کہا جاسکتا ہے۔ کئی تصویریں ہمارے دور سے قبل کی ہیں، لیکن زیادہ تر تصویریں ہمارے دور کے آغاز یا اس سے کچھ ہی قبل کی معلوم ہوتی ہیں۔ ان تصاویر سے اس زمانہ کی ہندوستانی تصویر نگاری کے پایہ کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ ان تصویروں میں گوتم بدھ کے واقعات زندگی اور ماتری پوشک جاتک 'رشوانتر جاتک' شڈ دانت جاتک، رو رو جاتک،

اور مہا ہنس جاتک وغیرہ بارہ جاتکوں میں بیان کی ہوئی روایتیں جو بودھ کی سابقہ زندگیوں سے متعلق دکھائی گئی ہیں۔ ان کے علاوہ مذہبی تاریخ اور لڑائیوں کے نظارے تمدنی اور ملکی مناظر بھی دکھائے گئے ہیں، باغچوں، جنگلوں، رتھوں، راج درباروں، ہاتھی گھوڑے، ہرن، وغیرہ جانوروں، ہنس وغیرہ پرندوں، اور کمل وغیرہ پھولوں کی بے شمار تصویریں بنی ہوئی ہیں۔ ان کو دیکھنے سے ناظر کی آنکھوں کے سامنے ایک ایسے ڈراما کا منظر پیش ہوجاتا ہے جس میں جنگلوں، شہروں، باغچوں، اور محل سراؤں میں، راجہ سورما تپسوی، ہر ایک درجہ و حال کے مرد، عورت ، آسمانی فرشتے، گندھرب، اپسرا، کنر، اپنے اپنے پارٹ کھیل رہے ہوں۔ ایسی صدہا تصاویر میں سے ہم ایک تصویر کا ذکر اس خیال سے کرتے ہیں کہ ان میں سے محض تصاویر کا زمانہ معین کرنے میں مدد ملے۔ مورخ طبری نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ شاہ خسرو ثانی کے سنہ جلوس ۳۲ (مطابق سنہ ۶۲۶ء) میں اس کا سفیر راجہ پُل کیسی کے پاس خط اور تحفے تحائف لے کر گیا اور پُل کیسی کا سفیر خط اور تحفے لے کر خسرو کے پاس پہنچا تھا۔ اس وقت کے دربار کا منظر گپھا کی ایک دیوار میں یوں پیش کیا گیا ہے۔ راجہ پل کیسی گدی سے آراستہ سنگھاسن پر بیضاوی تکئے کے سہارے بیٹھا ہوا ہے، گرد پیش چنور اور پنکھا جھلنے والی کنیزیں اور دیگر خدام بیٹھے یا کھڑے ہیں۔ راجہ کے مقابل بائیں طرف تین مرد اور ایک لڑکا خوبصورت موتیوں کے زیورات پہنے بیٹھے ہوئے ہیں۔ قیاساً یہ لوگ ولی عہد، یا راجہ کے بھائی اور مشیران خاص ہوں گے۔ راجہ اپنا داہنا ہاتھ اٹھا کر ایرانی سفیر سے کچھ کہہ رہا ہے۔ راجہ کے سر پر مکٹ (تاج)، گلے میں بڑے بڑے موتیوں اور ہیروں کی ایک لڑی کنٹھی اور اس کے نیچے خوبصورت جڑاؤں کنٹھا ہے۔ دونوں ہاتھوں میں بازو بند اور کڑے ہیں، انار کی جگہ پنچ لڑی موتیوں کی مالا ہے جس میں گرہ کی پانچ بڑے بڑے موتی ہیں۔ کمر میں جواہر نگار کمر بند ہے۔ پوشاک میں نصف ران تک کھچنی ہے، باقی سارا جسم برہنہ ہے۔ دکھنی لوگ جیسے ڈو پٹے کو سمیٹ کر گلے میں ڈال لیتے ہیں اسی طرح ایک دوپٹہ کندھے سے ہٹ کر پیچھے کے تکیہ پر پڑا ہوا ہے، اور اس کے دونوں سمٹے ہوئے کنارے گدی کے آگے پڑے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس کا جسم قوی، اعضا متناسب اور رنگ گورا ہے۔ (چہرہ کا چونا اکھڑ گیا ہے، اس سے وہ

نظر نہیں آتا) دربار میں جتنے ہندوستانی مرد ہیں ان کے جسم پر وہی آدھی ران تک کچھنی کے سوا اور کوئی لباس نہیں نظر آتا اور نہ کسی کے ڈاڑھی یا مونچھ ہے۔ کمر سے لگا کر آدھی ران یا اس سے کچھ نیچے تک عورتوں کا جسم کپڑے سے ڈھکا ہوا ہے۔ اور بعض کے سینے پر کپڑے کی پٹی بندی ہوئی ہے۔ باقی سارا جسم کھلا ہوا ہے۔ یہاں کی قدیم تصاویر میں عورتوں کے سینے اکثر کھلے ہوئے نظر آتے ہیں یا اس پر ایک پٹی بندھی ہوتی ہے۔ یہ پرانا رواج ہے۔ شری مد بھاگوت میں بھی اس کا ذکر آیا ہے[1] ایرانی سفیر راجہ کے مقابل کھڑا اس کی طرف ٹکٹکی لگائے موتیوں کی کئی لڑیں یا کئی لڑیوں کی مالا ہاتھ میں لیے اسے نذر کر رہا ہے۔ راجہ اس سے کچھ کہہ رہا ہے۔ سفیر کے پیچھے دوسرا ایرانی بوتل سی کوئی چیز لیے کھڑا ہے، جس کے پیچھے ایک تیسرا ایرانی تحائف سے بھری ہوئی کشتی لیے ہوئے ہے۔ اس کے پیچھے چوتھا ایرانی پیٹھ پھیر کر ایک دوسرے ایرانی کی طرف دیکھ رہا ہے جو باہر سے کوئی چیز ہاتھ میں لیے دروازے میں آرہا ہے۔ اس کے پاس ایک ایرانی سپاہی کمر میں تلوار لگائے کھڑا ہے، اور دروازے کے باہر ایرانیوں کی جماعت میں دیگر افراد اور گھوڑے کھڑے ہیں۔ ایرانیوں اور ہندوستانیوں کی پوشاک میں زمین اور آسمان کا فرق ہے، ہندوستانیوں کا قریب قریب سارا جسم برہنہ ہے۔ ایرانیوں کا سارا جسم ڈھکا ہوا ہے، ان کے سر پر اونچی ایرانی ٹوپی ہے، کمر تک انگرکھا، چست پاجامہ، اور کئی ایک کے پیروں میں موزے بھی ہیں۔ ڈاڑھی مونچھ سب کے تھے۔ ایرانی ایلچی کے گلے میں بڑے بڑے موتیوں کی ایک لڑی پاندار کنٹھی، کانوں میں موتیوں کے آویزے، اور کمر میں مرصع کمر بند ہے۔ دوسرے ایرانیوں کے جسم پر کوئی زیور نہیں ہے۔ دربار میں فرش پر پھول بکھرے ہوئے ہیں۔ راجہ کے سنگھاسن کے آگے اُگالدان پڑا ہوا ہے اور چوکیوں پر پاندان وغیرہ ظروف سرپوشوں سے ڈھکے رکھے ہوئے ہیں۔[1] قیاساً یہ تصویر ۶۲۶ء کے بعد ہی بنی ہوگی۔

اجنتا کی تصویریں کامل الفن استادوں کی بنائی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ ان میں اعضا کا تناسب، خط و خال، انداز و ادا، وضع و قطع، زلف و کاکل، رنگ روپ دکھانے میں مصور نے کمال کیا ہے۔ علیٰ ہذا چرند و پرند، گل و برگ وغیرہ بھی اسی کمال فن کی

---

[1] دی پینٹنگس آف اجنتا، جان گریفتھ، پلیٹ نمبر ۵

شہادت دیتے ہیں۔ کئی تصویریں جذبہ نگاری میں بے مثل ہیں۔ چہرہ سے دل کی کیفیت صاف عیاں ہوئی ہے۔ مختلف رنگوں اور ان کی آمیزش میں مصور نے کمال کیا ہے۔ تصاویر سے عمیق مشاہدہ فطرت اور صحیح ذوق حسن کا پتہ چلتا ہے۔ ان صفات کے بغیر کوئی انسان ویسی تصویریں نہیں کھینچ سکتا۔ انھیں اوصاف سے متاثر ہوکر زمانہ حال کے مبصرین نے بھی ان تصاویر کی کھلے دل سے داد دی ہے۔ مسٹر گریفتھ نے بستر مرگ پر پڑی ہوئی ایک رانی کی تصویر کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے ''رقت و درد کے اظہار اور کیفیت باطن کے عیاں کرنے میں ساری دنیائے تصویر میں اس سے بہتر تصویر نہیں مل سکتی۔ فلورنس کے اساتذہ چاہے خاکہ اچھا کھینچ سکیں، وینس کے مصور چاہے رنگ اچھا بھر سکیں، لیکن جذبہ نگاری میں ان میں سے ایک بھی اس کا ہمسر نہیں۔ تصویر کی کیفیت یوں ہے:

رانی کا سر جھکا ہوا ہے، آنکھیں نیم باز ہیں، اور جسم خستہ ہو رہا ہے۔ وہ بستر مرگ پر اس انداز سے بیٹھی ہوئی ہے اس کی ایک کنیز ہلکے ہاتھوں سے اسے سنبھالے ہوئے کھڑی ہے۔ اور ایک دوسری متفکر چہرہ بنائے اس کا ہاتھ یوں پکڑے ہوئے ہے۔ گویا نبض دیکھ رہی ہو۔ اس کے بشرہ سے اس کے دل کا درد اور اضطراب جھلک رہا ہے گویا اسے معلوم ہے کہ میری رانی کی روح قفس عنصری سے جلد پرواز کرنے والی ہے۔ ایک دوسری لونڈی پنکھا لیے ہوئے کھڑی ہے اور دو مرد بائیں طرف سے اس کی طرف دیکھ رہے ہیں۔ ان کے چہرے بھی اداس ہیں۔ نیچے فرش پر اس کے عزیز و یگانے بیٹھے ہوئے ہیں جو اس کی زندگی سے مایوس ہوکر غم میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ ایک عورت ہاتھ سے اپنا منہ ڈھانپے زار و قطار رو رہی ہے۔

ان تصاویر کے کمال سے فن تصویر کے کئی ماہروں پر اتنا اثر پڑا کہ انھوں نے ان کی نقلیں کیں اور ان کی تنقید کتابوں کی صورت میں شائع کروائی۔ چند سالوں کے اندر ایسی کئی تنقیدیں شائع ہوچکی ہیں۔

اجنتا کی گپھاؤں میں جو بودھ روایتیں منقوش ہیں ان کے دیکھنے سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے بنانے والوں نے امراوتی، سانچی، بھرہت وغیرہ کے میناروں کی دیواروں پر بنی ہوئی روایتوں اور قندھاری طرز کی سنگتراشی کے نمونوں کا غائر نظر سے مطالعہ کیا

ہے کیونکہ دونوں میں بڑی یکسانیت ہے۔

اسی طرح گوالیر راج کے امجھیرا ضلع میں موضع باگھ کے قریب کی گپھاؤں میں بھی بہت سی رنگین تصاویر ہیں جو قیاساً عیسیٰ کی چھٹویں یا ساتویں صدی میں بنی ہوں گی۔ اجنتا کی تصاویر کی طرح یہ تصویریں بھی بہمہ صفت موصوف ہیں۔ ان تصاویر کی بھی نقلیں ہوگئی ہیں، اور ان پر ایک کتاب شائع ہوچکی ہے۔ لندن ٹائمس نے ان تصاویر کا تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یورپ کی تصاویر کمال کے اس راجہ تک نہیں پہنچ سکیں۔ ڈیلی ٹیلی گراف کا بیان ہے کہ کمال فن کے اعتبار سے یہ تصاویر اتنے اعلیٰ پایہ کی ہیں کہ ان کی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ اس کا رنگ بھی بہت اچھا ہے، مناظر حیات کے پیش کرنے اور باطنی کیفیات کے اظہار کے اعتبار سے یہ تصویریں لاثانی ہیں اور حسن تہذیب کا اونچا معیار پیش کرتی ہیں۔ محض اتنا ہی نہیں، ان میں عالمگیر صداقت اور تاثیر بھری ہوئی ہے۔

کچھ عرصہ ہوا ستّن نواسل میں جو کرشنا ندی کے جنوبی کنارے پر پدو کوٹا سے نومیل شمال مغرب کی جانب ہے ایک مندر کا پتہ لگا ہے جو ایک پہاڑ کو کاٹ کر بنایا گیا ہے۔ اس میں بھی کچھ ایسی ہی تصویریں ہیں۔ ان تصاویر کو سب سے پہلے ٹی اے گوپی ناتھ راؤ نے دیکھا۔ قیاس کیا جاتا ہے کہ یہ تصویریں پلو فرماں روا مہندر ورما اول کے زمانہ میں (ساتویں صدی کے آغاز) میں بنائی گئی ہوں گی۔ اس مندر کی اندرونی چھتوں، ستونوں اور دیواروں پر یہ تصویریں بنی ہوئی ہیں۔ یہاں کی خاص تصویر تقریباً برامدے کی ساری چھت کو گھیرے ہوئے ہے۔ اس تصویر میں ایک تالاب، خوشنما کنولوں سے پر نظر آتا ہے۔ پھولوں کے بیچ میں مچھلیاں، ہنس، بھینسے، ہاتھی اور تین سادھو ہاتھ میں کنول لیے دکھائی دیتے ہیں۔ ان سادھوؤں کے جسم کا تناسب، ان کا رنگ اور حسن دیکھ کر منھ سے بے اختیار داد نکل جاتی ہے۔ ستونوں پر ناچتی ہوئی عورتوں کی تصویریں بھی ہیں۔ اس مندر میں اردھ ناریشور، گندھر بوں اور اپسراؤں کی تصویریں بھی ہیں۔ اردھ ناریشور جٹا، مکٹ اور کنڈل پہنے ہوئے ہیں۔ ان کی آنکھوں سے تقدس کی شعاعیں نکل رہی ہیں۔ ان تصویروں میں بعض کا رنگ پھیکا پڑ گیا ہے۔ تاہم تصاویر کی خوبصورتی میں فرق نہیں آنے پایا۔ ان میں سے بعض تصاویر شائع بھی

ہوچکی ہیں۔ ممالک متوسط کی ریاست سرگوجا میں رام گڑھ پہاڑی پر ایک گپھا ہے۔ اسے جوگی مارا کہتے ہیں۔ اس کی چھت میں بھی چند تصویریں بنی ہوئی ہیں جو ہمارے دور کے آغاز کے قریب کی ہیں۔

ان چاروں مقامات میں جو قدیم تصویریں ملی ہیں وہی ہمارے دور یا اس سے کچھ قبل کے فن تصویر کے بچے کھچے نمونے ہیں۔ تعجب تو یہ ہے کہ ایسے گرم ملک میں بھی یہ تصویریں بارہ تیرہ صدیوں تک زمانہ کے ہاتھوں سے محفوظ رہیں اور بگڑتے بگڑتے بھی کم و بیش اچھی حالت میں موجود ہیں۔ انھیں سے ہمارے فن تصویر کی ترقی کا کچھ اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

ہندوستانی فن تصویر کا دوسرے ملکوں پر اثر

اس زمانہ کے بعد چھ صدیوں تک ہندوستانی تصویر کی تاریخ پر تاریکی کا پردہ پڑا ہوا ہے۔ اس زمانہ کی کوئی تصویر دستیاب نہیں۔ مگر چینی ترکستان کے صوبہ ختن، دن دن یولک اور میرن نامی مقامات میں دیواروں، لکڑی کے تختوں یا ریشم کے کپڑوں پر جو تصویریں ملی ہیں ان پر ہندوستانی تصویر کا رنگ صاف نظر آتا ہے۔ وہ چوتھی صدی سے گیارہویں صدی تک کی قیاس کی جاسکتی ہیں۔ جیسے لنکا میں ہندوستانی تہذیب پھیلی ہوئی تھی اسی طرح وسط ایشیا میں ترکستان یا اس سے اور آگے تک ہندوستانی تہذیب کا اقتدار تھا۔ اور ہندوستان کے مختلف علوم اور فنون کی وہاں اشاعت ہوگئی تھی۔

ہندوستانی فن تصویر کی خصوصیت

ہندوستانی اور مغربی فن تصویر کے رنگ جدا جدا ہیں۔ مغربی فن تصویر کا معیار حسن ہے ہندوستانی فن تصویر کا محسوسات باطن، ہمارے اہل کمال حسن ظاہر کے نازبردار نہیں۔ وہ اس کی باطنی کیفیات کا اظہار کرنا ہی اپنے فن کا معراج سمجھتے ہیں۔ ظاہر میں جو حقیقت مستور ہے اس کو عیاں کردینا، اس کا پردہ کھول دینا ہمارے مصوروں کا اصلی نصب العین ہے۔ اشیا کی شکل و صورت سے انھیں زیادہ غرض نہ تھی۔ وہ اپنی تمام تر توجہ اس کی اندرونی اور معنوی خوبیوں پر صرف کرتے تھے۔ مسٹر ای، بی، ہیول نے لکھا ہے "یورپ کی تصویریں برگزیدہ سی معلوم ہوتی ہیں کیونکہ اہل یورپ صرف حسن مادی

کے شیدا تھے۔ ہندوستانی فن تصویر حقیقی کیفیات اور ملکوتی جذبات کی ترجمان ہے۔"[1]
بنگال کا جدید رنگ اجنٹا کے قدیم طرز کی طرف جھکا ہوا ہے۔

فن موسیقی

یوں تو قدیم ہندوستان ہر قسم کے علوم و فنون میں بام رفعت پر پہنچ چکا تھا۔ مگر فن موسیقی میں تو اس نے انتہائی کمال حاصل کرلیا تھا۔ علما حال نے موسیقی کے جو ارکان تسلیم کیے ہیں وہ سب ویدک زمانہ میں یہاں موجود تھے۔ اس زمانہ میں کئی قسم کی بینا، جھانجھ، بنسی، مردنگ، وغیرہ باجے مستعمل ہوتے تھے۔ ویدک کتابوں میں مختلف قسم کی بینا کے نام ملتے ہیں، جیسے بینا، کانڈ بینا،[2] اور کرکری[3] وغیرہ۔ جھانجھ کوآ گھائی۔[4] یا آگھاٹ[5] کہتے تھے۔ اور اس باجے کا استعمال ناچ کے وقت ہوتا تھا۔ مردنگ وغیرہ چمڑے سے مڑھے ہوئے باجے آدمبر[6]، دند بھی[7] بھوم دندبھی[8] وغیرہ ناموں سے مشہور تھے۔ علما حال نے تحقیق کیا ہے کہ ہندوستانی مردنگ وغیرہ باجے تک علمی اصولوں کے مطابق بنائے جاتے تھے۔ مغربی علماء کا قول ہے کہ تار کے سازوں کا استعمال اسی قوم میں ہونا ممکن ہے جس نے فن موسیقی میں کمال حاصل کرلیا ہو۔ تار والے باجوں میں بینا سب سے اچھی مانی گئی ہے۔ اور ویدک زمانہ میں اس کا عام استعمال بھی ظاہر کرتا ہے کہ اس زمانہ میں علم نغمہ نے بہت ترقی حاصل کرلی تھی، حالانکہ دنیا کی دوسری قومیں تہذیب کے آستانے پر بھی نہ پہنچی تھی۔

زمانہ قدیم میں ہندوستان کے راجے اور رئیس فن موسیقی کا بڑا احترام کرتے تھے اور اپنے لڑکوں کو اس کی تعلیم دلواتے تھے۔ پانڈوؤں نے بارہ سال کی جلا وطنی کے بعد جب ایک سال تک چھپ کر رہنے کی شرط پوری کی تو ارجن نے بریہن نلا کے بھیس میں راجہ وراٹ کی لڑکی 'اترا' کو گانا سکھانے کی خدمت قبول کرلی تھی۔ پانڈو

---

[1] انڈین اسکلپچرس اینڈ پینٹنگس، ص:۸۸ [2] کاٹھک سنگھتا ۳۴-۵
[3] رگوید ۲-۴۳-۳- اتھرو وید ۴-۳۷-۴
[4] ایضاً ۱۰-۱۴۶-۲ [5] اتھرو وید ۴-۳۷-۴
[6] یاجنیئی سنگھتا ۳۰-۱۹ [7] رگوید ۱-۲۸-۵-
[8] تیتریہ سنگھتا ۵-۹-۳-۷

خاندان کے راجہ جنمیجے کا لڑکا ادین جس کو بتسراج بھی کہتے تھے یوگندھ راین وغیرہ وزرا پر سلطنت کا بار ڈال کر خود بینا بجانے اور شکار و سیر میں محو رہتا تھا۔ وہ اپنی بینا کی خوش الحانی سے ہاتھیوں کو قابو میں کرلیتا تھا اور جنگل سے پکڑ لاتا تھا۔ ایک بار وہ اجین کے راجہ چنڈ مہا سین (پردیوت) کے ہاتھ میں پھنس گیا جو اس کا جانی دشمن تھا۔ چونکہ وہ فن نغمہ میں ماہر تھا راجہ چنڈ مہاسین نے اسے اپنی لڑکی باسودتا کو گانا سکھانے پر مامور کیا۔ ان دو مثالوں سے یہ ظاہر ہے کہ اس زمانہ کے راجے گانے کے شائق ہوتے تھے اور اس فن کے استادوں کو اپنے دربار میں رکھ کر ان کی قدر کرتے تھے۔ راجہ کنشک کے دربار کا مشہور شاعر اشوگھوش فن موسیقی کا بھی ماہر تھا۔ گپت خاندان کا راجہ سمدر گپت پریاگ کے ستون پر جو عبارت منقوش کرائی ہے اس میں اپنے کو فن نغمہ میں تمبرو اور نارد سے بڑھ کر رکھا ہے یہاں تک کہ اس کے ایک قسم کے سکوں پر جو تصویر منقوش ہے اس میں وہ ایک باجا بجا رہا ہے۔ وکرم سمبت کی پانچویں صدی میں ایران کے بادشاہ بہرام گور کا ہندوستان سے بارہ ہزار کلاونتوں کو ایران بھیجنا، جس کا ذکر ایران کی تاریخ میں موجود ہے ہندوستانیوں کے نغمہ دانی کا کافی ثبوت ہے۔[1]

ہمارے دور میں نغمہ کے فن نے خوب قدم بڑھائے رقص کا ہماری مجلسی زندگی میں خاص حصہ تھا۔ عورتوں کو ناچنے کی خاص طور پر تعلیم دی جاتی تھی۔ ہرش چرت سے ظاہر ہے کہ راج شری کو ناچنا سکھانے کا خاص انتظام کیا گیا تھا۔ خود ہرش کے ناٹک رتناولی میں رانی نے 'پریہ درشکا' کو نغمہ کے تینوں ارکان کے سکھانے کا انتظام کیا تھا۔ ہرش کے عہد حکومت میں رقص گاہوں اور سرور خانوں کے موجود ہونے کا ذکر ہے۔ راجاؤں کے دربار میں ناچ اور گانا ہوتا تھا۔ بان نے ہرش کے دربار میں مردنگ بجانے والوں، ناچنے والوں، حمد کی گیت گانے والوں کا ذکر آیا ہے۔ بھکتی مارگ کے ساتھ فن موسیقی کی بھی خاص ترقی ہوئی۔ فن موسیقی کی کتابوں اور اس کے اساتذہ کا تذکرہ ادبیات کے سلسلہ میں کیا جاچکا ہے۔ کئی باتوں میں مغربی موسیقی ہندوستانی موسیقی سے مشابہ ہے۔ اس پر رائے زنی کرتے ہوئے سرولیم ہنٹر نے لکھا ہے ''نشانات نغمہ ہندوستان سے ایران میں، پھر عرب میں اور وہاں سے گائڈوڈی اریزو (Guidod Arezzo) نے

---

[1] تاریخ راجپوتانہ۔ جلد:۱، ص:۲۹۔۳۰

عیسیٰ کی گیارہویں صدی میں یورپ میں اسے رائج کیا۔[1] پروفیسر ویبر کی بھی یہی رائے ہے۔ اینی ولسن لکھتی ہیں "ہندوؤں کو اس امر کا غرور ہونا چاہیے کہ ان کے نشانات نغمہ سب سے قدیم ہیں۔"[2]

---

[1] ولیم ہنٹر۔ انڈین گزیٹیر، انڈیا، ص: ۲۲۳

[2] Short Account of the Hindu Systoms of Music, P. 5.

اردو، ہندی، ہندوستانی

یہ سبھی مانتے ہیں کہ قومی استحکام کے لیے معاشرتی اتحاد لازمی ہے، اور کسی قوم کی زبان اور رسم الخط اس معاشرتی اتحاد کا ایک خاص جزو ہے۔ محترم خالدہ ادیب خانم نے اپنی ایک تقریر میں ترکی قوم کے اتحاد کو ترکی زبان سے منسوب کیا ہے۔ اور یہ ایک امر مسلمہ ہے کہ قومی زبان کے بغیر کسی قوم کا وجود ہی ذہن میں نہیں آتا۔ جب تک ہندوستان کی کوئی قومی زبان نہیں ہے وہ قومیت کا دعویٰ نہیں کرسکتا۔ ممکن ہے کہ زمانۂ قدیم میں ہندوستان ایک قوم رہا ہو، لیکن بودھوں کے زوال کے بعد اس کی قومیت بھی فنا ہوگئی اور حالانکہ معاشرتی یک رنگی موجود تھی۔ لیکن اختلافِ زبان نے اس تفریق کے عمل کو اور بھی آسان کر دیا۔ اسلامی دور میں بھی جو کچھ ہوا، وہ مختلف صوبوں کا سیاسی اجتماع تھا۔ قومیت کا وجود نہ تھا۔ حق تو یہ ہے کہ قوم کا خیال مقابلتاً زمانہ حال کی ایجاد ہے۔ جس کی عمر تقریباً دو سو سال سے زیادہ نہیں۔ ہندوستان میں قوم کی ابتدا انگریزی تسلط کے ساتھ شروع ہوئی، اور اسی کے استحکام کے ساتھ اس کی ارتقا ہو رہی ہے۔ لیکن اس وقت تک بجز سیاسی محکومیت کے ملک کے مختلف عناصر میں کوئی ایسا رشتہ نہیں ہے جو انھیں منظم کرکے ایک قوم بنا دے۔ اگر آج انگریزی حکومت اٹھ جائے تو بہت ممکن ہے کہ ان عناصر میں جو اتحاد نظر آرہا ہے وہ افتراق کی صورت اختیار کرلے اور مختلف زبانوں کی بنا پر ایک نیا دستوری نظام پیدا ہوجائے۔ جس کا ایک دوسرے سے کوئی تعلق نہ ہو، اور پھر وہی کشمکش شروع ہوجائے جو انگریزوں کے آنے سے پہلے تھی۔ اس لیے قوم کی بقا کے لیے لازمی ہے کہ ملک میں معاشرتی اتحاد ہو اور چونکہ زبان اس اتحاد کا ایک خاص رکن ہے، ضروری ہے کہ ہندوستان کی ایک قومی زبان ہو، جو ملک کے ایک سے دوسرے سرے تک بولی اور سمجھی جائے۔ جس کا لازمی

نتیجہ یہ ہوگا کہ کچھ دنوں میں قومی ادب کی تدوین بھی شروع ہوجائے گی۔ اور ایک زمانہ وہ آئے گا جب اقوام کی ادبی مجلس میں ہندوستانی زبان مساویانہ حیثیت سے شریک ہونے کے قابل ہوجائے گی۔ لیکن اس قومی زبان کی صورت کیا ہو۔ صوبہ جات کی مروّجہ زبانوں میں تو قومی زبان بننے کی صلاحیت نہیں کیوں کہ ان کا دائرہ عمل محدود ہے۔ ایک ہی زبان ہے کہ جو ملک کے بڑے حصے میں بولی اور اس سے بڑے حصے میں سمجھی جاتی ہے۔ اور اسی کو قومی زبان کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ مگر اس وقت اس کی تین صورتیں ہیں۔ اردو ہندی اور ہندوستانی اور ابھی تک قومی طور پر طے نہیں کیا جاسکا کہ ان میں کون سی صورت ملک میں زیادہ مقبول اور زیادہ آسانی سے مروج ہوسکتی ہے۔ تینوں ہی صورتوں کے مؤید موجود ہیں۔ اور ان میں کھینچا تانی ہوتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ اس اختلاف کو سیاسی رنگ دے دیا گیا ہے۔ اور ہم اس مسئلہ پر ٹھنڈے دل اور دماغ سے غور کرنے کے ناقابل ہوگئے ہیں۔

لیکن ان رُکاوٹوں کے باوجود ہمیں چاہیے کہ ہندوستانی قومیت کی منزل کو ناقابل حصول سمجھ کر ہمت نہ ہار بیٹھیں۔ ہمیں اس مسئلہ کو کسی نہ کسی طرح حل کرنا ہے۔

ملک میں ایسے آدمیوں کی تعداد کم نہیں ہے جو اردو اور ہندی کی انفرادی نشو و نما میں حارج نہیں ہونا چاہتے۔ انھوں نے یہ مان لیا ہے کہ ابتدا میں ان دونوں صورتوں میں جو کچھ یکسانیت رہی ہو، لیکن اس وقت دونوں کی دونوں جس راستے پر جا رہی ہیں اس میں اتصال ہونا غیر ممکن ہے۔ ہر ایک زبان میں ایک فطری رجحان ہوتا ہے۔ اردو کو فارسی اور عربی سے فطری مناسبت ہے۔ ہندی کو سنسکرت اور پراکرت سے۔ اس رجحان کو ہم کسی طاقت سے بھی روک نہیں سکتے۔ پھر ان دونوں کو باہم ملانے کی کوشش میں کیوں ان دونوں کو نقصان پہنچائیں۔

اگر اردو اور ہندی دونوں اپنے کو اپنے مولد و مسکن تک ہی محدود رکھیں تو ہمیں ان کی فطری نشو و نما سے کوئی اعتراض نہ ہو۔ بنگالی، مراٹھی، گجراتی، تامل تلنگی، کنڑی وغیرہ ان صوبہ جاتی زبانوں کے متعلق ہمیں کوئی پریشانی نہیں۔ انھیں اختیار ہے اپنے اندر چاہے جتنی سنسکرت، عربی یا لاطینی بھریں۔ ان کے اہل قلم خود اس کا فیصلہ کرسکتے ہیں۔ لیکن اردو اور ہندی کی نوعیت جدا ہے۔ یہاں تو دونوں ہی ہندوستان کی قومی

زبان کہلانے کی مدعی ہیں۔ مگر چونکہ اپنی انفرادی صورت میں وہ قومی ضرورتوں کی تکمیل نہ کرسکیں اس لیے اضطراری طور پر خود بہ خود ان کے اتصال کا عمل شروع ہوگیا۔ اور وہ متحدہ صورت پیدا ہوگئی، جسے ہم ہندوستانی زبان کہنے میں حق بہ جانب ہیں۔حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان کی قومی زبان نہ تو وہ اردو ہوسکتی ہے جو عربی اور فارسی کے غیر مانوس الفاظ سے گراں بار ہے۔ اور نہ وہ ہندی جو سنسکرت کے ثقیل الفاظ سے لدی ہوئی ہے۔ اگر آج دونوں مسلکوں کے وکیل آمنے سامنے کھڑے ہوکر اپنی اپنی تحریری زبان میں باتیں کریں تو شاید ایک دوسرے کا مفہوم مطلق نہ سمجھیں۔ ہماری قومی زبان تو وہی ہوسکتی ہے جس کی بنیاد عمومیت پر قائم ہو۔ وہ اس کی پروا کیوں کرنے لگی کہ فلاں لفظ سے اس لیے احتراز کیا جائے کہ وہ فارسی ہے یا عربی یا سنسکرت۔ وہ تو صرف یہ معیار اپنے سامنے رکھتی ہے کہ اس لفظ کو عوام سمجھ سکتے ہیں یا نہیں، اور عوام میں ہندو مسلمان، پنجابی، بنگالی، مراٹھی، گجراتی سب ہی شامل ہیں۔ اگر کوئی لفظ یا محاورہ یا اصطلاح مروج عام ہے تو وہ اس کے مخرج اور مولد کی پرواہ نہیں کرتی۔ یہی ہندوستانی ہے اور جس طرح انگریزوں کی زبان انگریزی، جاپان کی جاپانی، ایران کی ایرانی، چین کی چینی ہے۔ اسی طرح ہندوستان کی قومی زبان کو اسی وزن پر ہندوستانی کہنا مناسب ہی نہیں بلکہ لازمی ہے اگر اس ملک کو ہندوستان نہ کہہ کر صرف ہند کہیں تو اس کی زبان کو ہندی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اس کی زبان کو اردو تو کسی اعتبار سے بھی نہیں کہا جا سکتا۔ تاوقتیکہ ہم ہندوستان کو اردوستان نہ کہنے لگ جائیں۔ جو اب ممکنات سے خارج ہے۔ قدما یہاں کی زبان کو ہندی ہی کہتے تھے، اور خسرو نے خالق باری تصنیف کرکے ہندوستانی کی بنیادی ڈالی۔ ان کا منشا اس تصنیف سے غالبًا یہی ہوگا کہ عام ضرورت کے الفاظ دونوں صورتوں میں عوام کو سکھا دیے جائیں تاکہ انھیں اپنے روز مرّہ کے تعلقات میں سہولت ہوجائے۔ اردو کی تخلیق کب اور کہاں ہوئی ہے؟ اس کا فیصلہ ابھی تک نہیں ہوسکا۔ بہرحال ہندوستان کی قومی زبان نہ اردو ہے، نہ ہندی، بلکہ ہندوستانی ہے جو سارے ہندوستان میں سمجھی جاتی ہے۔ اور بڑے حصے میں بولی جاتی ہے لیکن لکھی کہیں نہیں جاتی، اور اگر کوئی لکھنے کی کوشش کرتا ہے تو اردو اور ہندی کے ادیب اسے ٹاٹ باہر کردیتے ہیں۔ دراصل اردو اور ہندی کی ترقی میں جو چیز سدّ راہ

ہے وہ ان کی خواص پسندی ہے۔ ہم اردو لکھیں یا ہندی، عوام کے لیے نہیں لکھتے بلکہ ایک محدود طبقہ کے لیے لکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہماری ادبی تصانیف کو حسن قبول نہیں حاصل ہوتا۔ یہ بالکل درست ہے کہ کسی ملک میں بھی تحریری اور تقریری زبانیں ایک نہیں ہوتیں۔ جو انگریزی ہم کتابوں اور اخباروں میں پڑھتے ہیں وہ کہیں بھی نہیں بولی جاتی۔ پڑھے لکھے لوگ بھی تحریری زبان میں گفتگو نہیں کرتے اور عوام کی زبان تو بالکل الگ ہوتی ہے۔ لیکن انگلینڈ کے ہر ایک پڑھے لکھے آدمی سے یہ توقع ضرور کی جاتی ہے کہ وہ تحریری زبان سمجھے اور موقع پڑنے پر اس کا استعمال بھی کرسکے۔ یہی ہم ہندوستان میں بھی چاہتے ہیں۔

مگر آج کیا کیفیت ہے؟ ہمارا ہندی اسکول تلا ہوا ہے کہ وہ غیر ہندی الفاظ کو ہندی میں کسی طرح داخل نہ ہونے دے گا۔ اسے ''مُنشیہ'' سے محبت ہے مگر آدمی سے قطعی نفرت۔ درخواست مروج عام ہونے کے باوجود، اس کے یہاں ممنوع ہے۔ اس کے بجائے وہ ''پرارتھنا پتر'' کا قائل ہے۔ حالانکہ عوام اس کا مفہوم بالکل نہیں سمجھتے۔ ''استعفیٰ'' کو وہ کسی طرح قبول نہیں کرسکتا۔ اس کے بجائے وہ ''تیاگ پتر'' چاہتا ہے۔ ''ہوائی جہاز'' کتنا ہی عام فہم ہو، لیکن اسے وایویان کی سیر ہی پسند ہے۔ اردو اسکول اس سے بھی زیادہ چھوت چھات کا دلدادہ ہے۔ وہ ''خدا'' کا تو معتقد ہے مگر ''ایشور'' سے منکر ''قصور'' تو وہ کتنے ہی کرتا ہے، مگر ''اپرادھ'' کبھی نہیں کرسکتا۔ ''خدمت'' تو اسے بہت پسند ہے مگر ''سیوا'' ایک آنکھ نہیں بھاتی۔ اس طرح ہم نے اردو اور ہندی کے دو الگ الگ کیمپ بنالیے ہیں اور مقابلتاً ہندی سے کہیں زیادہ سخت گیر واقع ہوئی ہے۔ ہندوستانی اس چار دیواری کو توڑ کر دونوں میں ربط ضبط پیدا کردینا چاہتی ہے۔ تاکہ دونوں ایک دوسرے کے گھر بے تکلف آجا سکیں۔ محض مہمان کی حیثیت سے نہیں بلکہ گھر کے آدمی کی طرح۔ گارسن دی تاسی کے الفاظ میں اردو اور ہندی کے درمیان کوئی ایسی حد فاصل نہیں کھینچی جاسکتی، جہاں ایک کو مخصوص طور پر ہندی اور دوسری کو اردو کہا جاسکے۔ انگریزی زبان کے مختلف رنگ ہیں۔ کہیں لاطینی اور یونانی الفاظ کی کثرت ہوتی ہے، کہیں اینگلو سکسین الفاظ کی، مگر ہیں دونوں انگریزی اسی طرح اردو یا ہندی الفاظ کے اختلاف کے باعث دو مختلف زبانیں نہیں ہوسکتیں۔ جو لوگ ہندوستانی

قومیت کا خواب دیکھتے ہیں، جو اس میں معاشرتی اتحاد کو مضبوط کرنا چاہتے ہیں، ان سے ہماری التجا ہے کہ وہ ہندوستانی کی دعوت قبول کریں جو کوئی نئی زبان نہیں ہے بلکہ اردو اور ہندی کی قومی صورت ہے۔

صوبہ متحدہ کے اپر پرائمری اسکولوں میں درجہ چہارم تک مشترکہ زبان یعنی ہندوستانی کی ریڈریں پڑھائیں جاتی ہیں۔ صرف رسم الخط جدا ہوتا ہے۔ زبان میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ صیغۂ تعلیم کا منشا یہ ہوگا کہ اس طرح سے طلبہ میں بچپن سے ہندوستانی کی بنیاد پڑ جائے گی، اور وہ عام ہندی اردو الفاظ سے مانوس ہوجائیں گے۔ دوسرا فائدہ یہ تھا کہ ایک ہی مدرس تعلیم دے سکتا تھا۔ اس وقت بھی یہی نصاب نافذ ہے۔ لیکن ہندی اور اردو کے حامیوں کی جانب سے شکایتیں شروع ہوگئی ہیں کہ مشترکہ زبان کی تعلیم سے طلبا کی ادبی استعداد کچھ نہیں ہونے پاتی۔ اور وہ اپر پرائمری کے بعد بھی معمولی کتابیں تک نہیں سمجھتے۔ چنانچہ اس شکایت کو رفع کرنے کے لیے ان عام ریڈروں کے علاوہ اپر پرائمری درجوں کے لیے ایک ادبی ریڈر بھی مقرر ہوئی۔ ہمارے رسالے اور اخبارات اور کتابیں خالص اردو یا خالص ہندی میں شائع ہوتے ہیں۔ اس لیے جب تک اردو لڑکوں کے پاس فارسی اور عربی الفاظ کا اور ہندی لڑکوں کے پاس سنسکرت الفاظ کا کافی ذخیرہ نہ موجود ہو، وہ کوئی اردو یا ہندی کی کتاب نہیں سمجھ سکتے۔ اس طرح بچپن ہی سے ہمارے یہاں اردو ہندی کی تفریق شروع ہوجاتی ہے۔ کیا اس تفریق کو مٹانے کی کوشش ترکیب نہیں ہے؟

جو لوگ تفریق کے حامی ہیں ان کے پاس اپنے اپنے دعوے کی دلیلیں موجود ہیں۔ مثلاً خالص ہندی کے وکیل کہتے ہیں کہ سنسکرت کی طرف جھکنے سے ہندی زبان ہندوستان کی دوسری صوبہ جاتی زبانوں کے قریب ہوجاتی ہے۔ اپنے خیالات کے اظہار کے لیے اسے بنے بنائے الفاظ مل جاتے ہیں، تحریر میں ادبیت آجاتی ہے وغیرہ۔ علیٰ ہٰذا اردو کے علم بردار کہتے ہیں کہ فارسی عربی کی طرف جھکنے سے ایشیا کی دوسری زبانیں مثلاً فارسی، عربی اردو کے قریب آجاتی ہیں۔ اپنے خیالات کے اظہار کے لیے اسے عربی کا علمی خزانہ معلوم ہوجاتا ہے جس سے زیادہ علمی زبان دوسری نہیں۔ اور طرز انشا میں متانت اور شکوہ پیدا ہوجاتا ہے وغیرہ۔ اس لیے کیوں نہ ان دونوں کو اپنے ڈھنگ

پر چلنے دیا جائے، او رانھیں باہم ملا کر کیوں دونوں کے راستے میں رکاوٹیں پیدا کی جائیں۔ اگر سبھی اس استدلال سے متفق ہوجائیں تو اس کے معنی یہی ہوں گے کہ ہندوستان میں کبھی قومی زبان کا ارتقا نہ ہوگا۔ اس لیے ہمیں لازم ہے کہ حتی الامکان اس ذہنیت کو دور کرکے ایسی فضا پیدا کریں جس سے ہم روز بہ روز قومی زبان کے قریب تر پہنچتے جائیں۔ اور ممکن ہے دس بیس سال کے بعد ہمارا خواب حقیقت میں تبدیل ہوجائے۔

ہندوستان کے ہر ایک صوبہ میں مسلمانوں کی کم و بیش تعداد موجود ہے۔ صوبہ متحدہ کے علاوہ اور بھی شہروں میں مسلمانوں نے ہر ایک صوبہ کی زبان اختیار کرلی ہے بنگال کا مسلمان بنگلہ بولتا ہے، اور لکھتا ہے۔ گجرات کا گجراتی، میسور کا کناری، مدراس کا تامل، پنجاب کا پنجابی وغیرہ۔ یہاں تک اس نے اپنے اپنے صوبہ کا رسم الخط بھی اختیار کرلیا ہے۔ اردو خط اور زبان سے اسے ملی عقیدت ہوسکتی ہے۔ لیکن روز مرہ کی زندگی میں اسے اردو کی ضرورت بالکل نہیں پڑتی۔ اگر دیگر صوبہ جات کے مسلمان ان صوبوں کی زبانیں بے تکلف سیکھ سکتے ہیں اور اسے یہاں تک اپنی بنا سکتے ہیں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی زبان میں مطلق امتیاز نہیں رہتا تو صوبہ متحدہ اور پنجاب کے مسلمان کیوں ہندی سے اس قدر متنفر ہیں؟ ہمارے صوبے کے دیہاتوں میں رہنے والے مسلمان بالعموم دیہاتیوں کی زبان بولتے ہیں۔ بہت سے مسلمان جو دیہاتوں سے آکر شہروں میں آباد ہوگئے ہیں وہ بھی گھروں میں دیہاتی زبان ہی استعمال کرتے ہیں۔ بول چال کی ہندی سمجھنے میں نہ عام مسلمانوں کو کوئی دقت ہوتی ہے نہ بول چال کی اردو سمجھنے میں عام ہندوؤں کو۔ بول چال کی ہندی اور اردو قریب قریب یکساں ہیں۔ ہندی کے ان الفاظ کی تعداد جو عام کتابوں اور اخباروں میں مروج ہیں اور کبھی کبھی پنڈتوں کی تفسیروں میں بھی آجاتے ہیں دو ہزار سے زیادہ نہ ہوگی۔ علیٰ ہٰذا فارسی کے عام الفاظ بھی اسے زیادہ نہ ہوں گے کیا اردو کے موجودہ لغات میں دو ہزار ہندی الفاظ کا اضافہ اور ہندی کے لغات میں دو ہزار اردو الفاظ کا اضافہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور اس طرح ہم مشترکہ لغت کی تدوین نہیں کرسکتے؟ کیا ہمارے حافظہ پر یہ بار ناقابلِ برداشت ہوگا؟ ہم انگریزی کے بے شاور الفاظ یاد کرسکتے ہیں۔ محض ایک عارضی غرض

کی تکمیل کے لیے۔ کیا ہم ایک دیرپا مقصد کے لیے تھوڑے سے الفاظ بھی نہیں یاد کرسکتے؟ اردو اور ہندی زبانوں میں ابھی نہ وسعت ہے نہ پختگی۔ ان کے الفاظ کی تعداد محدود ہے۔ اکثر معمولی مطالب ادا کرنے کے لیے موزوں الفاظ نہیں ملتے اس اضافہ سے یہ شکایت دور ہوسکتی ہے۔

ہندوستان کی سبھی زبانیں بے واسطہ یا باواسطہ سنسکرت سے نکلی ہیں (گجراتی، مراٹھی بنگال میں تو رسم الخط بھی ہندی سے ملتا جلتا ہے) دکھن کی زبانوں میں بھی رسم الخط کے بالکل جدا ہوتے ہوئے سنسکرت الفاظ کی آمیزش بہت زیادہ ہے۔ عربی اور فارسی کے الفاظ سبھی صوبہ جاتی زبانوں میں کچھ نہ کچھ ملتے ہیں، لیکن اتنی کثرت سے نہیں جتنی کہ ہندی میں۔ اس لیے یہ بالکل درست ہے کہ ایسی ہندی جس میں سنسکرت الفاظ زیادہ ہوں، ہندوستان میں آسانی سے مقبول ہوسکتی ہے۔ دیگر صوبوں کے مسلمان بھی اس قسم کی ہندی کو آسانی سے سمجھ سکتے ہیں۔ فارسی اور عربی سے گراں بار اردو کے لیے صوبہ متحدہ اور پنجاب کے شہروں اور قصبوں اور حیدر آباد کے بڑے شہروں کے سوا اور کوئی دائرہ نہیں۔ مسلمان تعداد میں ضرور آٹھ کروڑ ہیں، لیکن اردو بولنے والے مسلمان اس کے ایک چوتھائی سے زیادہ نہ ہوں گے تو کیا اعلیٰ قومیت کا تقاضہ یہ نہیں ہے کہ اردو میں کچھ ضروری ترمیم اور اضافہ کرکے اسے ہندی سے متصل کرلیں، اور ہندی میں اسی طرح کے اضافے کرکے اسے اردو سے ملادیں اور اس مشترکہ زبان کو مستحکم کردیں جو سارے ہندوستان میں سمجھی اور بولی جائے۔ اور ہمارے مصنفین جو کچھ لکھیں وہ ایک مخصوص طبقہ کے لیے نہیں بلکہ سارے ہندوستان کے لیے ہو۔ سندھی زبان اس قسم کی آمیزش کی بہت اچھی مثال ہے۔ سندھی رسم الخط ہی عربی ہے حالانکہ اس میں ہندی کے سبھی اصوات شامل کرلیے گئے ہیں۔ اور الفاظ میں بھی سنسکرت، عربی اور فارسی کچھ اس طرح خلط ملط ہوگئے ہیں کہ کہیں جلونڈا پن یا ثقالت کا احساس نہیں ہوتا۔ ہندوستانی کے لیے بھی کچھ اس طرح کی آمیزش کی ضرورت ہے۔

تفریق کے حامیوں کی یہ دلیل بڑی حد تک صحیح ہے کہ مشترکہ زبان میں قصے کہانیاں اور ڈرامے تو لکھے جاسکتے ہیں لیکن علمی مضامین اس زبان میں نہیں ادا کیے جاسکتے۔ وہاں تو مجبوراً مفرس اور معرب اردو اور سنسکرت آمیز ہندی کا استعمال ضروری

ہوجائے گا۔ علمی مضامین کے ادا کرنے میں سب سے بڑی ضرورت موزوں اصطلاحات کی ہوتی ہے اور اصطلاحات کے لیے ہمیں مجبوراً عربی اور سنسکرت کے لامحدود ذخائر کے سامنے دست سوال پھیلانا ہوگا۔ اس وقت ہر ایک صوبہ جاتی زبان علٰیحدہ علٰیحدہ اپنی اپنی اصطلاحیں مرتب کر رہی ہے۔ اردو میں بھی علمی اصطلاحات بنائی گئی ہیں۔ اور ابھی یہ عمل جاری ہے۔ کیا یہ کہیں بہتر نہ ہوگا کہ مختلف صوبہ جاتی انجمنیں مجموعی مشورے اور امداد سے اس اہم کام کو سر انجام دیں۔ اس سے فرداً فرداً جو کاوش اور دماغ ریزی اور وقت صرف کرنا پڑ رہا ہے اس میں بہت کچھ بچت ہوسکتی ہے۔

ہمارے خیال میں تو بجائے اس کے کہ نئے سرے سے اصطلاحات بنائی جائیں یہ کہیں بہتر ہے کہ انگریزی کی مروجہ اصطلاحیں ضروری ترمیم کے ساتھ لے لی جائیں۔ یہ اصطلاحیں محض انگریزی میں مروج نہیں ہیں بلکہ قریب قریب سبھی ترقی یافتہ زبانوں میں ان سے ملتی جلتی اصطلاحیں پائی جاتی ہیں۔ کہتے ہیں کہ جاپانیوں نے یہی طرز عمل اختیار کیا ہے اور مصر میں بھی خفیف ترمیموں کے ساتھ انھیں لے لیا گیا ہے۔ اگر بٹن اور لالٹین اور بائسکل اور دیگر صدہا غیر ملکی الفاظ ہماری زبان میں کھپ سکتے ہیں، تو اصطلاحوں کو لینے میں کون سا امر مانع ہوسکتا ہے۔ اگر ہر ایک صوبہ نے اپنی اپنی اصطلاحیں علٰیحدہ بنائیں تو ہندوستان کی کوئی قومی علمی زبان نہ بن سکے گی۔ بنگلہ، مراٹھی، گجراتی، کناری وغیرہ زبانیں سنسکرت کی مدد سے اس مشکل کو حل کرسکتی ہیں۔ اردو بھی عربی اور فارسی کی مدد سے اپنی اصطلاحی ضرورتیں پوری کرسکتی ہے لیکن ایسے الفاظ ہمارے لیے مروجہ انگریزی اصطلاحوں سے بھی زیادہ غیر مانوس ہوں گے۔ آئین اکبری نے ہندو فلسفہ اور موسیقی اور عروض کے لیے سنسکرت کی مروجہ اصطلاحوں کو اختیار کرکے اس کی مثال قائم کردی ہے۔ اسلامی فلسفہ اور دینیات اور عروض میں ہم موجودہ عربی اصطلاحوں کو اختیار کرسکتے ہیں۔ جو علوم مغرب سے اپنی اپنی اصطلاحیں لے کر آئے ہیں، انھیں بھی ہم قبول کرلیں تو ہماری تاریخی روایات سے بعید نہ ہوگا۔

یہ کہا جاسکتا ہے کہ مخلوط ہندوستانی اتنی فصیح اور لطیف نہ ہوگی۔ لیکن لطائف اور فصاحت کا معیار ہمیشہ تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ اچکن پر انگریزی ٹوپی کئی سال پہلے بے جوڑ اور مضحکہ خیز معلوم ہوتی تھی، لیکن اب وہ معمولی نظارہ ہے۔ عورت کے لمبے گیسو

حسن کے ایک خاص رکن ہیں، لیکن اب تراشے ہوئے بال مقبول ہو رہے ہیں۔ پھر کسی زبان کی صفت محض اس کی فصاحت نہیں ہے بلکہ مطالب ادا کرنے کی قابلیت ہے۔ لطافت اور فصاحت کی قربانی کرکے بھی اگر ہم اپنی قومی زبان کا دائرہ وسیع کرسکیں تو ہمیں اس میں تامل نہ ہونا چاہئے۔ جب سیاسی دنیا میں فیڈریشن کی بنیاد ڈالی جا رہی ہے تو کیوں نہ ہم ادبی دنیا میں ایک فیڈریشن قائم کریں، جس میں ہر ایک پراونشل زبان کے نمائندے سال میں ایک بار ایک ہفتہ کے لیے کسی مرکزی مقام پر جمع ہوکر قومی زبان کے مسئلہ پر تبادلۂ خیالات کریں اور تجربہ کی روشنی میں سامنے آنے والی مشکلات کو حل کرسکیں۔ جب ہماری زندگی کے ہر ایک شعبہ میں تبدیلیاں ہوتی جا رہی ہیں اور اکثر ہماری مرضی کے خلاف، تو زبان کے معاملے میں ہم کیوں ایک سو سال قبل کے خیالات اور نظریات پر قائم رہیں؟ اب موقع ہے کہ ایک آل انڈیا ہندوستانی زبان اور ادب کی انجمن قائم کی جائے جس کا کام ہندوستانی زبان کا وہ ارتقا ہو جس سے وہ ہر ایک صوبہ میں مقبول ہوسکے۔ اس انجمن کے فرائض اور مقاصد کیا ہوں گے؟ اس پر یہاں لکھنے کی ضرورت نہیں، یہ اس انجمن کا کام ہوگا کہ وہ اپنے مقصد کی تکمیل کے لیے اپنا پروگرام تب کرے۔ ہماری تو یہی گزارش ہے کہ اب اس کارِ خیر کی تاخیر میں گنجائش نہیں ہے۔

(''زمانہ'' اپریل ۱۹۳۵ء)

قومی اتحاد کیوں کر ہوسکتا ہے؟

ابتدا میں اس خیال سے گو نہ تسلی ہوئی تھی کہ جیسے تیسے عوام پر تعلیم کا بیدار کن اثر ہوگا۔ آپس کی یہ جاہلانہ منافرت اور فرقہ وارانہ کدورت دور ہو جائے گی، لیکن گزشتہ پچیس سال میں تعلیم نے افلاس کی مناسبت ہی سے ترقی کی ہے، طلبا کی تعداد سے اندازہ کیجیے تو کئی گنی نظر آتی ہے۔ ایک کی جگہ صوبہ متحدہ میں پانچ پانچ یونیورسٹیاں ہیں، جہاں بمشکل ہزار بارہ سو گریجویٹ امتحان میں شریک ہوتے تھے، اب ان کی تعداد بدرجہا زیادہ بڑھ گئی ہے، لیکن اسی رفتار کے منافرت بھی بڑھتی چلی جاتی ہے۔ جہاں صرف گئو ہتیا اور قربانی ہی ہنگامے اور شور کا باعث ہوا کرتی تھی، وہاں اب آرتی اور نماز اور باجے اور اذان اور سنکھ اور جلوس، غرض، بے شمار ایسے اسباب نکل آئے ہیں، جن پر آئے دن ہنگامے ہوتے رہتے ہیں اور جس زمانہ اور خواب دیکھ کر قوم پرستوں کو تسلی ہوئی تھی، وہ زمانہ دور ہوتے ہوتے اب شاید افق کے اس پار بھی کہیں نظر نہیں آتا، یہاں تک کہ جو کشمکش نوکریاں اور ممبروں کی بھیک تک محدود تھی، عوام میں سرایت کرتی جاتی ہے۔ اور ہندوؤں سے کوئی چیز مت خریدو، مسلمانوں کی دکان پر مت جاؤ وغیرہ تحریکوں نے گویا آتش گیر مادے کو ایسا جمع کردیا ہے کہ ذرا سی چنگاری عالمگیر تباہی کا باعث ہوسکتی ہے۔ کبھی نوجوانوں کا رنگ دیکھ کر امید ذرا دیر کے لیے لہلہا اٹھتی ہے، علی گڑھ کا کبھی کسی دوسری انجمن سے قوم پروانہ جذبات کی کمزور سی آواز سن کر بھی خون میں ذرا حرارت پیدا ہو جاتی ہے، اور قومیت کا سرور دل پر طاری ہونے لگتا تھا کہ یکایک ایک دوسری طرف سے مخالفانہ جذبات کی گھن گرج کی صدا کانوں میں آکر نشہ ہرن کر دیتی ہے۔ اور اب تو یہ کیفیت ہو گئی ہے کہ ہندو مسلمانوں کے محلے میں رہتے ہوئے کانپتا ہے اور مسلمان ہندوؤں کے محلے

میں رہتے ہوئے۔

مگر کیا اس سیاسی سرسام سے پہلے بھی یہی حالت تھی؟ کسی پرانی بستی کو دیکھیے، ہندوؤں اور مسلمانوں کی دیواریں ملی ہوئی ہیں۔ اگر اس قسم کے خطرے پیدا ہوتے تو ہمسائگی کا خیال ہی کیوں پیدا ہوتا۔ گاؤں گاؤں میں مکتب ہوتے تھے، بالعموم مولوی صاحب لڑکوں کو پڑایا کرتے تھے۔ سید سالار کے مزار پر اور عزا داری کے موقعوں پر ہندو مسلمان شریک ہوتے تھے اور ہولی کے تقریب میں مسلمان ہندوؤں کے شادی بیاہ میں بھی اس بھائی چارے کا نباہ کیا جاتا تھا۔ شادی اور غمی میں دونوں ایک دوسرے کے شریک حال رہتے تھے اور آج کوئی ہندو چراغ جلنے کے بعد مسلمانوں کے محلے سے سہی سلامت نکل جائے تو دیوتاؤں کو دھنیہ واد دیتا ہے اور شاید مسلمان بھی ہندوؤں کے سائے سے ڈرتا ہے، اور اگر کبھی خرید و فروخت یا عام انسانی تعلقات قائم بھی ہیں تو بدرجہ مجبوری یا رقابت کے جنون میں۔ ہندو دکان دار مسلمان پرچہ فروش سے ریشمی کپڑے اس لیے خریدتا ہے کہ ہندو کاریگر اسے میسر نہیں آتے اور مسلمان خرید کر ہندو بساطے کی دکان پر اس لیے جاتا ہے کہ کوئی مسلمان بساطی نظر نہیں آتا، ورنہ دلوں میں اس درجہ نفرت پیدا ہو گئی ہے کہ اگر ایک قوم دوسرے سے بے نیاز رہ سکتی تو اپنے معبود کا شکریہ ادا کرتی۔

پرانی تاریخ میں مجلسی تعلقات کا ذکر بہت کم ملتا ہے۔ مسلمان فرماں رواؤں کے زمانے میں ہندوؤں کے ساتھ کہیں کہیں زیادتیاں کی گئی ہوں گی۔ ہندوؤں نے بھی اپنی ہستی قائم رکھنے کے لیے مسلمانوں سے لڑائیاں لڑی ہوں گی، مگر اب یہ امر شہادت کا محتاج نہیں ہے کہ ہندو مسلمان فرماں رواؤں کی لڑائیاں صلیبی یا ہلاکی نہیں ہوتی تھیں، بلکہ محض ملک گیری کی ہوس یا برادری بدگمانی یا حکمرانہ شوریدہ سری ان کی محرک ہوا کرتی تھی۔ ہاں! ادبیات میں ہندوؤں کی کثرت اور ہندی فن شعر میں مسلمانوں کی طبع آزمائیاں دیکھ کر یہ گمان ہوتا ہے کہ ان میں مجلسی تعلقات بھی تھے۔ سطحی نہیں بلکہ کافی گہرے تھے، کیونکہ ادبی ارتباط بلا دوستانہ تعلقات کے ممکن نہیں، اور اگر مان بھی لیں کہ پہلے ہی باہمی منافرت موجود تھی اور ہندو اور مسلمان ایک دوسرے کے جانی دشمن تھے، تو وہ جہالت اور سیاسی جمود اور بے خبری کا زمانہ تھا ورنہ سلطنت ہی کیوں جاتی

اور تاجروں کی ایک چھوٹی سی جماعت اپنی ہمت اور تدبیر سے ایک براعظم پر تسلط کیوں پالیتی؟ یہ دور تو بیداری اور روشنی کا ہے۔ آج ایک بچہ بھی جتنی بھی تاریخ جانتا ہے، اور قوموں کے عروج و زوال پر جس بیدار مغزی سے محاکمہ کرسکتا ہے، اتنا ایک صدی قبل بڑے بڑے علما کے لیے ناممکن قیاس تھا۔ جب لوگ پندرہ سو سال پہلے کی دنیا میں بستے تھے اور حالانکہ آج بھی ہماری وہ قدامت اور جمود پرستی قائم ہے، اور آج بھی ہم مجلسی سیاسی معاملات میں قدیم روایتوں سے الہام حاصل کرتے ہیں، لیکن پھر بھی مقابلتاً ہم نے دور جدید کی ذہنیت بہت کچھ حاصل کرلی ہے۔ اب ہمیں معلوم ہے کہ قوم اپنے عیبوں اور خوبیوں کے ساتھ کیا چیز ہے، وہ کیوں کر بنتی ہے، کیونکہ منتظم ہوتی ہے اور کن کن حالات میں منتشر ہوتی ہے، اس کے ارمان کیا ہیں، محرک اسباب کیا ہیں؟ ضروریات روزگار سے ہم کافی باخبر ہیں، چنانچہ اس دور میں بھی جب انتشار اور افتراق کے اسباب ہی روز بروز غالب آتے جاتے ہیں تو قدرتی طور پر ہمیں اپنا مستقبل تاریک اور مایوس کن نظر آنے لگتا ہے۔ اور ایسا گمان ہوتا ہے کہ شاید ہم دنیا سے مٹ جانے کے لیے ہی ہے، شاید ازل تک ہمارا غلام رہنا ہی مشیت الٰہی ہے، شاید اس زمانے میں جب حبشی قومیں بھی آزاد ہیں اور آزادی کی وقعت کرتی ہیں اور خون سے ان کی حفاظت کرنے کو آمادہ رہتی ہیں، ہمیں آزادی کے درشن نہ ہوں گے۔ اقتصادی کشمکش کے ساتھ جب دل پر مایوسی ہی غالب آجائے تو قوم میں زندگی کہاں سے آئے، روح کہاں سے آئے؟ طاقت اور تقویت تو امید سے آتی ہیں، ہمت تو بڑھتی ہے پودے کی ہری ہری پتیاں دیکھ کر جو روز بروز خشک اور مردہ ہوتا جاتا ہے۔ اس سے کیا توقع کی جائے؟

اس فریب سے ہم اپنے دل کو دھوکے میں نہیں ڈال سکتے کہ یہ جو کچھ ہو رہا ہے جہلا کی کم نظری اور تعصب اور مذہبی جنون کے ماتحت ہو رہا ہے۔ کاش ایسا ہوتا تو اصلاح کی امید قائم رہتی۔ جہلا ہمیشہ جاہل نہیں رہ سکتا اور ایک ایسے زمانے کا خواب دیکھا جاسکتا تھا جب جہلا جہلا نہ ہوں گے، لیکن رونا تو یہی ہے کہ یہ ان ہستیوں کی عنایتیں ہیں جو خدا کے فضل سے علم اور فضیلت اور عقل کے علمبردار ہیں، ان میں قوم کا درد بھی ہے، اپنی قوم کے پھر اسی عروج پر دیکھنے کی قابل ناز تمنا بھی ہے، اور یہ

کیسے کہا جائے کہ وہ گمراہ ہیں یا کسی تیسری طاقت کے ایما اور تحریک کے زیر اثر ہیں یا رسوخ اور وقار اور منصب کی دھن میں عمداً قوم کا گلا گھونٹ رہے ہیں۔ ہمیں یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ وہ جو قدم رکھتے ہیں، پوری ذمے داری کے ساتھ ضمیر کی تحریک سے۔ کسی کو کسی کی نیت پر شبہ کرنے کا حق نہیں ہے۔ ہاں ہم یہ تحقیق کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں کہ جن دماغوں میں اتحاد مساوات اور عاقبت کی اسپرٹ پیدا ہونی چاہیے تھی، ان میں منافرت اور تعصب اور برادر کشی کے جذبات کیوں مشتمل ہو رہے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ دونوں فرقوں میں کسی حد تک بدگمانی ہمیشہ رہی ہے۔ ہندو کبھی یہ نہ بھول سکا کہ مسلمان نے اس پر فتح پائی ہے، نہ مسلمان ہی یہ بھول سکے کہ وہ فاتح ہیں اور ہندو مفتوح۔ فاتح مفتوح کو ہمیشہ ذلیل اور حقیر سمجھتا ہے اور اس کی معاشرت کے ہر ایک پہلو میں اسے عیب ہی عیب نظر آتے ہیں۔ ہندوؤں نے فلسفے اور عملیات میں کتنا ہی کمال کیوں نہ حاصل کیا ہو، وہ ایک حملہ آور قوم سے اپنی حفاظت نہیں کر سکتے۔ جب ان کا فلسفہ اور عمل اور تہذیبی اتحاد انھیں مسلمانوں سے نہیں بچا سکتا تو قدرت ہندوؤں کے ساتھ ان کا فلسفہ اور ان کے روحانی انکشافات بھی ذلت کی نگاہ سے دیکھے جانے لگے۔ کہیں کہیں ایک شاہ دارا شکوہ پیدا ہوگیا ہو لیکن مسلمانوں نے اسے مرتد سمجھا اور مسلم علما نے یہ فریب قائم رکھا کہ ہندو بت پرست اور باطل پرور اور توحید سے ناآشنا ہیں، اور اس لحاظ سے مرتد اور ملحد سب کچھ ہیں۔ آج انگریز بھی قائم ہیں، مگر اس قوم کی بیدار مغزی دیکھیے کہ ہندو اور مسلمان اپنے مذاہب کے متعلق کو کچھ نہیں جانتے وہ یہ لوگ جانتے ہیں۔ ہندو فلسفہ اور یوگ اور اپنشدوں پر جتنی عالمانہ تصانیف انھوں نے کی ہے، اتنی ہندوؤں نے نہیں کی۔ علیٰ ہذا مسلم تاریخ اور فلسفے پر یہی یورپیوں نے جتنے فاضلانہ انداز سے بحث کی ہے، یہ بھی کسی مسلمان نے کی ہے۔ ''تمدن عرب'' ایک فرانسیسی کا ترجمہ ہے اور میکس مولر ابھی تک ہندوستان میں پیدا نہیں ہوسکا۔ چنانچہ وہ فاتح اور مفتوح کی بدگمانی برابر قائم رہی اور وہ ایک لازمی بات تھی، مگر ہونا یہ چاہیے تھا کہ فاتح بھی مفتوح ہو گیا تو اسے مفتوحوں سے ہمدردی ہو اور وہ بدگمانی کے بجائے اتحاد اور اتفاق رونما نہ ہو اور متحدہ ہوکر حکمراں طاقت سے آزادی کے لیے مقابلہ کریں یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے، لیکن

ہندوستان میں وہ نفسیاتی حقیقت باطل ہوتی جاتی ہے، اور آج دونوں محکوم اور مظلوم اور مفلوج جماعتیں پہلے سے بھی زیادہ شدت کے ساتھ نفرت و بدگمانی کا شکار ہو رہی ہیں۔ اگر مذہب فی الواقع جنگ و جدل ہی سکھاتا ہے تو وہ دنیا کے برکت کا باعث نہیں ہوسکتا۔ اگر خالق کا یہ منشا ہوتا کہ ہندوستان میں صرف ہندو یا مسلمان رہیں تو وہ ان میں سے ایک کو فنا کر دیتا۔ اس کے لیے یہ تو کوئی بہت مشکل بات نہ تھی، مگر جب ایک ہزار سال تک دونوں موجود ہیں تو خالق کی منشا کسی ایک کو فنا کرنا نہیں، دونوں کو زندہ رکھنا ہے۔ ایک دوسرے کو مٹانے کی کوشش کرنا خالق کی منشا کے خلاف ہے۔ اس لیے مذہب سے یہ فعل بہت دور ہے، اور جو لوگ منافرت پھیلاتے ہیں وہ حکومت الٰہی سے انحراف کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے جو شخص سچا اور دیندار ہے وہ غیر مذاہب پیروؤں سے تو کیا، ہر ایک جہات سے محبت رکھتا ہے۔ وہ ہر ایک سے اسی وحدت کا جلوہ دیکھتی ہے اور اسی طبع روشن منافرت کی تاریکی کو اپنے اندر داخل نہیں ہونے دیتی۔ جہاں تک میں نے غور کیا ہے وہ لیڈر کو خاص حقوق اور خاص رعایتوں اور تحفظات کے قدرداں ہیں، وہ مذہب کے زیر اثر یہ اختیار نہیں کرتے، بلکہ برادری اور شخصی اعتبار سے سربر آوردہ کی ہوس تو ہر شخص میں ہوتی ہے اور جب وہ دیکھتا ہے کہ اتحاد کے حامیوں میں کہیں پرسش نہیں ہیں اور اس کے برعکس افتراق کے مریدوں کی خوب پیٹھ ٹھونکی جاتی ہے اور انھیں منصب اور عہدے عطا ہوتے ہیں اور برگزیدوں کے طبقے میں اس کی قدر و منزلت کہیں زیادہ ہو جاتی ہے تو ایک جاہ پرست اور عروج پسند طبیعت کے لیے توازن رکھنا مشکل ہوجاتا ہے۔ میرے لیے یہ باور کرنا محال ہے کہ خان عبد الغفار خاں یا شیخ مفتی محمد کفایت اللہ یا حکیم اجمل خاں مرحوم کی سی برگزیدہ ہستیاں فرقہ پرست ملاؤں کے مقابلے میں کم مسلمان ہیں، یا بھائی پرمانند جی، ڈاکٹر منجے، مہاتما گاندھی اور سی۔ راج گوپالا چاری کے مقابلے میں زیادہ ہندو ہیں۔ مذہب کا یہ مطلق سوال نہیں ہے۔ مذہب آپس میں بیر رکھنا نہیں سکھاتا ہے، یہ محض حرص اور خود غرضی کا سوال ہے اور جتنی جلد ہم یہ حقیقت سمجھ لیں گے اتنی ہی جلد ہم ان نقلی رہنماؤں سے پرہیز کریں گے اور جس وقت بھی ایسا ماحول پیدا ہوگا اس وقت اپنی قوم کے اپنی برادری پر قربان کرنے والوں کے لیے زندہ رہنا دشوار ہوجائے گا۔

مجھے اپنے بچپن کا ایک واقعہ یاد ہے جسے آج بھی یاد کرتا ہوں۔ یہی جی چاہتا ہے کہ کاش وہ جہالت کا گزرا ہوا زمانہ پلٹ آتا۔ ہولی کا دن تھا۔ ہندو اہلکاروں کی ایک منظم جماعت رنگ پچکاریوں اور ابیر اور گلال سے مسلح ہوکر مسلمان تحصیلدار پر حملہ کرنے چلی۔ میں بھی اپنے والد مرحوم کے ساتھ اس جماعت میں تھا۔ تحصیلدار صاحب بڑے بزرگ دیندار تھے، روزہ نماز کے پابند۔ انھیں جیسے ہی ان حملہ آوروں کی خبر ملی، انھوں نے اپنا دیوان خانہ تو کھلا چھوڑ دیا اور محل کے کمرے میں روپوش ہوکر دروازہ بند کرلیا۔ حملہ آوروں نے دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ تحصیلدار صاحب بغل کے کمرے میں چھپے ہوئے ہیں۔ اب ادھر سے بار بار گزارش ہو رہی ہے کہ حضور باہر تشریف لائیں، ہم صرف سلام کرنے حاضر ہوئے ہیں۔ کوئی حضور کے اوپر ایک قطرہ بھی رنگ نہ ڈالے گا۔ مگر حضور ہیں کہ خبر بھی ہونے نہیں دیتے۔ قسمیں کھائی جا رہی ہیں، مگر تحصیلدار صاحب کو اعتبار ہی نہیں آتا۔ آخر محلے والوں نے ایک نئی ترکیب سوچی۔ دیوان خانے اور اس کے کمرے کے بیچ ایک پردے کی دیوار تھی جو چھت سے دو ڈھائی ہاتھ نیچے ہی ختم ہو گئی تھی۔ لوگوں نے ایک دم کلہ منگوایا اور اس میں رنگ بھرکر جو چھوڑا تو تحصیل دار صاحب سر سے پاؤں تک رنگ سے شرابور ہوگئے اور آخر ایک اندازِ محبت کے ساتھ دروازہ کھول کر ہنستے ہوئے باہر نکل آئے۔ پھر تو اس کے جسم کا کوئی عضو نہ بچا۔ لوگوں نے داڑھی بھی رنگی، رخسار بھی رنگے، اس کے بعد عطر اور پانی بھی پیش کیا۔ تحصیلدار صاحب ایسے خوش تھے کہ ان کا متبسم چہرہ آج پینتالیس سال کے بعد بھی میری نظر کے سامنے ہی ہے، اور جب میں کسی فرشتے کا خیال کرتا ہوں تو وہی پرانی صورت سامنے آجاتی ہے اور آج یہ لغویت پھیلی ہوئی ہے کہ رنگ کھیلنا کفر ہے بدعت ہے۔ اور کہیں کہیں ہولی کے زمانے میں رنگ کا چھینٹا پڑ جانے پر خون کے دریا بہہ جاتے ہیں۔ اس بیداری کے زمانے سے تو اس بے خبری کا زمانہ ہی غنیمت تھا، جبکہ لوگوں میں رواداری تھی، آپس داری تھی، شادی وغم میں شریک ہونے کی توفیق تھی۔ اگر مذہب ہمیں اتنا تنگ نظر بنا دیتا ہے تو میں ایسے مذہب کو دور سے سلام کروں گا، تو کیا تہذیبی اختلاف اس برادر کشی کے باعث ہے؟ بیشک ہر ایک قوم اپنی تہذیب کی آہنی کلچر کی حفاظت کرنا چاہتی ہے اور اس کا یہ مطالبہ حق بجانب ہے۔

اپنی زبان کی رسم الخط ادب کی معاشرت کی، رسوم و آداب کی محبت ہر ایک باخبر انسان میں ہوتی ہے اور ہونی چاہیے، لیکن اس کی بھی حد ہے۔ سچائی وہی ہے جو دوسروں کی آزادی کی بھی قدر کرے۔ اگر ایک جماعت کو اپنی مسجد میں اذان دینے کا حق ہے، دوسری جماعت کو اپنے گرجے میں گھنٹی بجانے کا، تو تیسری جماعت کو اپنے مندر میں ناقوس بجانے کا حق کیوں نہ ہو؟ بعض ہندو ریاست میں مسلم کلچر کی توہین کی جاتی ہے، بعض مسلمان ریاستوں میں ہندو کلچر کی، دونوں کا ہی طرز عمل انصاف کے بعید ہے۔ ہر ایک جماعت کے لیے آزادی کا ایک ہی معیار ہونا چاہیے، مگر یہاں آئے دن مسجدوں کے سامنے سے نکلتی ہوئی باراتوں اور جلوسوں پر حملے ہوتے ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ اگر ہندوؤں کی باراتوں کے عوض کوئی سرکاری جلوس بینڈ بجاتا ہوا نکلے تو مسجد کے نمازی خاموشی سے نماز پڑھنے میں مصروف رہیں گے۔ لیکن ہندو باجا حالانکہ اس کو بجانے والے مسلمان ہوتے ہیں، نماز میں مخل ہو جاتا ہے اور دینداری کا جوش ابل پڑتا ہے۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ دنیا کی ہمت والوں کی ہے اور یہاں وہی غالب آتا ہے جو اپنا ڈھول خوب زور سے پیٹ سکتا ہے۔ طاقتور حکومت کرتے ہیں کمزور محکوم ہوتے ہیں۔ یہ اصول قانون قدرت ہیں۔ انصاف اور مساوات وغیرہ اصول شاعروں اور اخلاقیات کے مصنفوں تک ہی محدود ہیں۔ جرمنی اور اٹلی میں آج کل یہی ذہنیت یہودیوں کو مٹائے ڈال رہی ہے اور یہ ایک مسلم ثبوت ہوگیا ہے کہ یورپ کی طاقتور قومیں ہی خدا کے گھر سے دنیا پر حکومت کرنے کے لیے نازل ہوئی ہیں۔ لیکن یہاں تو حکومت کوئی تیسری طاقت ہی کر رہی ہے اور ایک جماعت اگر دوسری پر غالب بھی آجائے تو بھی اسے اپنی فاتح کا ثمرہ نہیں مل سکتا۔ اور اس کا نتیجہ بھی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتا کہ غلامی کی مدت اور دراز ہو جائے۔ کہا جاتا ہے کہ ہندوؤں کے چھوت چھات کے باعث دونوں فرقے آپس میں متحد نہیں ہو سکتے، کیوں کہ جب تک یہ دونوں ہم نوالا اور ہم پیالا نہ ہوں، باہم خلوص کہاں اور اعتبار کہاں؟ مگر اس خیال میں صداقت کا ایک جزو مانتے ہوئے بھی ہم اس کے قائل نہیں۔ پنجاب میں چھوت چھات کا نام نہیں، لباس بھی قریب قریب دونوں جماعتوں کا یکساں ہے، زبان بھی ایک، رسم الخط بھی ایک، پھر بھی جتنی کشاکشی پنجاب میں ہے، اتنی کسی اور صوبے میں

نہیں ہے۔ اور کیا مسلمان، مسلمان نہیں لڑتے یا عیسائی، عیسائی نہیں لڑتے یا ہندو، ہندو نہیں لڑتے؟ ہم مذہب ہونا باہمی جنگ و جہاد کو نہیں مٹا سکتا۔ یہ خلوص اور رواداری تو سچی بیداری ہی سے پیدا ہو سکتی ہے جو مذہبی، معاشرتی اور تہذیبی معیاروں اور تخیلات کو مناسب اور بے ضرر حدود کے اندر رکھ سکتی ہے۔ جب تک ہم میں یہ ذہنیت نہ زوردار ہوگی کہ مذہب سبھی منجانب خدا ہیں، اور سبھی مذاہب کو زندہ رہنے کا یکساں حق ہے۔ سب کے سب ضرورتوں اور حالات کے زیر اثر پیدا ہوئے ہیں اور جب تک ان کی ضرورت رہے گی وہ زندہ رہیں گے۔ کوئی مذہب، کوئی معاشرت، کوئی عبادت کسی دوسرے پر فضیلت نہیں رکھتی۔ جب تک اسے نہ سمجھا جائے گا، اس وقت تک ملک میں سکون نہ ہوگا۔ اور یہ مناقشے روز بروز زور پکڑتے جائیں گے اور ملک جہنم سے بدتر ہوتا جائے گا۔ میں ایک ہندو کی حیثیت سے کہہ سکتا ہوں کہ ہندو کسی قسم کی اعانت، حفاظت، علیٰحدگی نہیں چاہتا۔ وہ ہر ایک میدان میں آزادی سے مسلمانوں کے دوش بدوش چلنے کو تیار ہے۔ وہ قوم کو متحد اور مضبوط بنانے کے لیے بسا اوقات اس حد تک دب جاتے ہیں کہ اس پر بزدلی اور پست ہمتی کا الزام عائد کیا جاسکتا ہے اور وہ کسی کے حقوق چھننا نہیں چاہتا۔ ملازمت میں، نیابت وہ اپنے حق سے ایک جو بھی زیادہ نہیں مانگتا۔ وہ مشترک نیابت کا حامی ہے، مگر اس لیے نہیں کہ وہ اکثریت پاکر مسلمانوں کو ستائے اور دبائے، بلکہ اس لیے کہ اشتراک عمل سے قوم مضبوط ہوتی ہے۔ مگر یہ اس سے برداشت نہیں ہوتا کہ ایک جماعت تاریخی، نسلی، معاشرتی یا کسی بنا پر بھی دوسری جماعتوں سے تفوق اور ترحم کی طالب ہو۔ مساوات اور کامل مساوات کے سوا دونوں جماعتوں میں خلوص اور یک جہتی پیدا ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ مجھے یاد نہیں آیا ہے کسی اسلامی مذہبی جلوس پر کسی ہندو جماعت نے حملہ کیا ہو یا کسی مسلمان لڑکی یا عورت کی کسی ہندو کے ہاتھوں عصمت دری ہوئی ہو یا ملازمت میں مسلمانوں کے حصوں پر کسی ہندو لیڈر نے اعتراض کیا ہو، مگر اس کے برعکس مسلمانوں کی جانب سے اس قسم کی وارداتوں اور اعتراضات برابر ہوتے رہتے ہیں۔ ہندو اگر اعتراض کرتا ہو تو انگریزی کے تناسب اور حصے پر مسلمانوں کی جانب سے انگریزی پر کبھی کوئی اعتراض نہیں ہوتا۔ ان کی نگاہ ہندوؤں کے حقوق پر رہتی ہے۔ ہندوؤں کا یہ حکم خالص اور

مصلحت یا تدبیر پر مبنی ہے، ایسا کہنا غلط ہوگا۔ ہندو فرقوں میں کتنی ہی ایسی برادریاں ہیں جو مذہباً جنگ و جدل سے دور رہنے کے باعث اب اس قدر پست ہمت ہو گئی ہیں کہ ان میں اپنی حفاظت کرنے کی طاقت نہیں رہی۔ اور کوئی بھی منظم جماعت چاہے وہ ہندو ہو یا مسلمان ہو یا عیسائی ہو یا مفسدوں کا گروہ ہو، انھیں بڑی آسانی سے پامال اور جلیل کرسکتا ہے۔ ہندو فرقے میں ایک بڑے حصے اور فرقے کی یہ بے بسی اور کمزوری، جس کے لیے ہندو دھرم کو سختیاں اور قیدیں ذمے دار ہیں، اس قسم کی بے حرمتی برداشت کرنے پر مجبور ہے اور شاید اس کی کمزوری ہی دوسری جماعتوں کو اس پر حملہ کرنے کو تحریک کرتی ہو، اور اگر آپس میں قومی اتحاد ہوتا ہے تو ہر دو فرقوں کے سربرآوردہ و اصحاب کا فرض ہے کہ ان شرمناک وارداتوں کے انسداد کی کوشش کریں۔

جب تک ہم ہر ایک معاملے کو چاہے وہ سیاسی ہو یا معاشرتی یا تمدنی قومی نقطہ نظر سے دیکھنے کی عادت نہ ڈالیں گے اور فرقہ وارانہ جذبات ہی ہمارے اوپر غالب رہیں گے، اس وقت تک اتحاد عمر محال ہے۔ جب تک کسی غریب ہندو عورت کی بے حرمتی کو مسلمان لیڈر غیر جانب داری کی نظر سے نہ دیکھیں گے، جس سے وہ ایک غریب مسلمان عورت کی بے حرمتی کو دیکھتے ہیں، اس وقت تک کانگریس اور جمعیت العلماء کی کوشش اتحاد کارگر نہ ہوگی۔ ہندو جماعت سیاسی وجود سے مورد عتاب ہے اور ایک نظر مسلم اصحاب ماحول سے فائدہ اٹھا کر اسلامی حقوق کی حمیت کے پردے میں جاتی اغراض کی شکم پُری میں دریغ نہیں کر رہے ہیں۔ ذاتی وقار کے اعتبار سے تو ان کا یہ فعل سراسر حق بجانب ہے، لیکن قومی اعتبار سے اس طرز عمل کی کافی مذمت کی جاسکتی ہے، کیوں کہ یہ ہندوستان کی مستعمر حکومت کا ضامن ہی رہا ہے۔

کشمیر اور الور میں مسلمانوں پر بیجا سختیاں ہو رہی تھیں، اسلامی ریاستیں ہی نہیں بلکہ یہ تو ہر ایک سیاست کا دستور ہے۔ عام رعایا پر ہر طرح کے مظالم ڈھائے جاتے ہیں۔ مسلم لیڈروں نے قابل تعریف حمیت قومی سے کام لے کر رعایا کو ریاستوں کے مظالم سے بچایا۔ سیاسی بیداری کے معنی یہی ہیں کہ حریت استبداد کے کیلوں کو توڑ دے۔ فرقہ پرست ہندو لیڈروں کے سوا اور سب نے مسلمانوں کی اس جدوجہد کے احترام کی نظر سے دیکھا ہاں، اس کی شکایت ضرور رہی کہ اس کشمکش میں ہندو رعایا کی

اقلیت گیہوں کے گھن کی طرح پیسی گئی۔ وہی کام اگر کمیونل اصول سے عام رعایا کے اعتبار سے ہوتا تو کسی کو شکایت کا موقع نہ رہتا، مگر یہ ہندوستان کی بدنصیبی ہے کہ یہاں ایک مقتدر جماعت ہر ایک مسئلے پر کمیونل پہلو ہی سے نگاہ ڈالتا ہے اور عام رعایا کے فلاح سے اسے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ یہاں بھی اس کی نظر تعلیم یافتہ طبقے تک ہی محدود رہتی ہے۔ نیچے طبقے کے انسان کس بری طرح پامال ہو رہی ہے، ادھر اس کی بھول کر بھی آنکھیں نہیں اٹھتیں۔ کاشتکاروں اور مزدوروں میں بھی ہندو اور مسلمان دونوں ہی شامل ہیں، لیکن ان کے حمایت میں کوئی مسلم آواز نہیں اٹھتی۔ افلاس اور بیکاری اور تجارتی کساد بازاری اور سیاسی بدعنوانیوں کے ہاتھوں دونوں ہی جماعتیں یکساں پریشان ہیں۔ مگر ان امور پر فریاد کرنے کے بار غیر مسلم طبقے ہی پر ہے۔ مسلمانوں کی یہ بے حسی بڑی حد تک تاریخی اسباب پر مبنی ہے۔ اگر ان میں یہ سیاسی جمود نہ آجاتا تو ہندوستان پر دوسروں کا اقتدار ہی کیوں ہوتا؟ منصب اور بیکار کا لالچ اور رسوخ اور حکم پرستی کے جنون کا بھی تاریخ سے تعلق ہے۔ آج حیدر آباد دکن اور دوسری مسلم ریاستوں میں زیادہ تر عہدے مسلمانوں کے ہاتھوں میں ہی ہیں۔ شاہی زمانوں میں بھی دستور تھا۔ وہ ہندو برادریاں جو اس زمانے میں برسر اقتدار تھیں، مثلاً کشمیری اور کائستھ اصحاب، ان میں وہی تمکنت اور امارت کی بو سرایت کر گئی۔ چنانچہ ایک آدمی کسی عہدے پر پہنچ جاتا تھا تو درجنوں مفت خورے، کاہل، بے حس رشتہ داروں کے رشتے دار آکر گھیر لیتے تھے اور اس کے بل پر زندگیاں پار کر دیتے ہیں۔ اسی طرح عوام میں خوشامد، سہل پسندی اور منعم پرستی کی عادت پڑ گئی اور رفتہ رفتہ یہی ان کی جبلت ہو گئی۔ مگر اب اس زمانے میں وہ اقتدار و منصب کہاں؟ جہاں مسلمان ۸۰ فیصد تھے وہاں اب انھیں ۳۳ فیصدی جگہیں بھی مشکل سے ملتی ہے۔ اب تو تعداد شماری ہوتی ہے اور اس کے اعتبار سے نیابت اور ملازمت میں حصے ملتے ہیں۔ سہل پسندی کے باعث ان سے مقابلے کی صلاحیت بھی غائب ہو گئی اور ذہنی انحطاط پیدا ہونے لگا۔ چنانچہ مسلم نوجوان آج بھی مقابلے سے گھبراتے ہیں اور انتخاب کے دامن سے چھپ کر اپنی عافیت پسندی کا ثبوت دیتے ہیں۔ مناسب یہ تھا اور دانشمندی اور دور بینی اس میں تھی کہ وہ زمانہ نہ باتو نہ ساز و تو بہ زمانہ بہ ساز کا ثبوت دیتے اور بدلے

ہوئے حالات روز گار سے ہم آہنگ ہونے کی کوشش کرتے مگر وہ آج بھی دور قدیم کے خواب دیکھ رہے ہیں اور اپنے کیرکٹر میں اس خامی کے باعث ملک کو تباہی کی طرف لیے جا رہے ہیں۔ جو کچھ ذہنی استحکام سے حاصل کر سکتے تھے، وہ اسے خوشامد اور تفرقات کی تحریک اور دیگر قابل اعتراض طریقوں سے حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ کہیں یہ نعرے لگائے جاتے ہیں کہ ہم ہندوستان کے دربان ہیں۔ کہیں یہ کہ ہم فرمان خواہان قدیم کے نام لیوا ہیں۔ کہیں کچھ اور مہمل صدائیں بلند کی جاتی ہیں۔ اور اپنے وقار اور سطوت اور اولو العزمی کا سکہ جمانے کے لیے عوام کے مذہبی جذبات کو مشتعل کرنے سے بھی پرہیز نہیں کیا جاتا، اور عوام تو عوام ہے بھیڑوں کو جس طرف چاہو ہانک لے جاؤ۔ ذرا بھی خیال نہیں کہ اس کا نتیجہ کیا ہوگا۔ میری تحریر سے یہ بھی گمان ہوسکتا ہے کہ میں بھی ہندو ہوں اور فطرتاً ہندوؤں کی جانب داری کر رہا ہوں۔ مجھے ہندو ہونے سے تو انکار نہیں ہے، اور بہت ممکن ہے کہ ہندو ہونے کی باعث میں نے مسلمان بھائیوں کے ساتھ کچھ بے انصافی کی ہو، لیکن میرا خیال ہے کہ ہم اپنے خیالات اور شکایتیں صاف صاف لکھیں اور ٹھنڈے دل سے ان پر بحث کرکے صورتحال میں اصلاح کر سکیں۔ خاموشی بعض حالتوں میں تریاق ہے تو اکثر حالتوں میں زہر قاتل ہے۔
ہندوؤں کی قوم پرستی کا بین ثبوت کانگریس ہے، جس میں فرقہ وارانہ معاملات کو ہمیشہ پس پشت ڈالنے کی کوشش کی ہے اور ہر ایک مسئلے کو قومی پہلو ہی سے دیکھا ہے اور یہ اس کی صداقت ہی ہے جس نے بیدار مغز مسلمانوں کو اس میں شریک کر دیا ہے۔ ہندو سبھا جیسی جماعت کو اس کے مقابلے میں فروغ حاصل نہیں ہوا، یہ ہندوؤں کی قوم پرستی کی دلیل ہے، لیکن جب فرقہ وارانہ رائیں اس قدر تند ہو جاتی ہیں کہ کانگریس کو اپنی جان بچانی مشکل ہوجاتی ہے تو تمام ہندوؤں کی ہمدردی اس کے ہاتھ سے جاتی رہتی ہے۔ اور وہ ایک مفلوج جماعت بن کر رہ جاتی ہے۔ میں کتنے ہی ایسے قوم پرور ہندوؤں کو جانتا ہوں جو فیروز آباد کے حادثے بے حد متاثر ہوئے ہیں اور ہندوستان کی نجات کی طرف سے اب اس میں انھیں پوری مایوسی ہوگئی ہے۔ میں اسلامی اخوت اور مساوات کا معتقد ہوں اور ہندو تہذیب پر اسلامی تہذیب کا جو اثر ہوا ہے اسے بھی قدر کی نگاہوں سے دیکھتا ہوں۔ میرا اعتقاد ہے کہ ہندوستان میں دونوں تہذیبیں پہلو بہ

پہلو رہ کر ہی ترقی کر سکتی ہیں اور روز بروز اس میں ہم آہنگی پیدا ہوسکتی ہے۔ کانگریس کے اثر سے بہت سی بے ایمانی بندشیں ٹوٹ چکی ہیں اور آئندہ بھی ٹوٹتی جائیں گی، فطری رفتار قائم رہنے دی جائے گی، مگر اس کے ساتھ میرا یہ بھی ایمان ہے کہ اتحاد خالص مساوات کے سوا اور کسی طرح ممکن نہیں جب کسی طرف سے خاص حقوق کے مطالبے ہوتے رہیں گے اس وقت تک یہ کشمکش جاری رہے گی۔ اب تمام امید قوم کے نوجوانوں سے ہے۔ انھیں کے ہاتھوں میں قوم کی کشتی ہے۔ اگر انھوں نے نئی روشنی اور نئی تہذیب اور سیاسیات زریں اصول کی پابندی کی اور مذہب کو اس کے صحیح معنوں میں سمجھا تب تو مستقبل روشن ہوگا، ورنہ ایک دن وہ آئے گا کہ وہ دونوں جماعتیں لڑلڑ کر مر جائیں گی، اس لیے کہ ایک میں بھی اتنی طاقت نہیں کہ دوسری کو فنا کرکے خود زندہ رہے۔

'کلیم' دلی، جنوری ۱۹۳۶ء

ادب کی غرض و غایت[1]

حضرات! یہ جلسہ ہماری ادب کی تاریخ میں ایک یادگار واقعہ ہے۔ ہمارے سمیلنوں، انجمنوں میں اب تک عام طور پر زبان اور اس کی اشاعت سے بحث کی جاتی رہی ہے۔ یہاں تک کہ اردو اور ہندی کا ابتائی لٹریچر جو موجود ہے اس کا منشا خیالات اور جذبات پر اثر ڈالنا نہیں بلکہ بعض زبان کی تعمیر تھا۔ وہ بھی نہایت ہی اہم کام تھا۔ جب تک زبان ایک مستقل صورت نہ اختیار کرلے اس میں خیالات اور جذبات ادا کرنے کی طاقت ہی کہاں سے آئے۔ ہماری زبان کے پانیروں نے ہندستانی زبان کی تعمیر کرکے قوم پر جو احسان کیا ہے اس کے لیے ہم ان کے مشکور نہ ہوں تو یہ ہماری احسان فراموشی ہوگی۔ لیکن زبان ذریعہ ہے، منزل نہیں۔ اب ہماری زبان نے وہ حیثیت اختیار کرلی ہے کہ ہم زبان سے گزر کر اس کے معنی کی طرف بھی متوجہ ہوں اور اس پر غور کریں کہ جس منشا سے یہ تعمیر شروع کی گئی تھی، وہ کیوں کر پورا ہو۔ وہی زبان جس میں ابتداءً باغ و بہار اور بیتال پچیسی کی تصنیف ہی معراج کمال تھی اب اس قابل ہوگئی ہے کہ علم اور حکمت کے مسائل بھی ادا کرے۔ اور یہ جلسہ اس حقیقت کا کھلا ہوا اعتراف ہے۔ زبان بول چال کی بھی ہوتی ہے اور تحریر کی بھی۔ بول چال کی زبان تو میرا امن اور للو لال کے زمانے میں بھی موجود تھی، انھوں نے جس زبان کی داغ بیل ڈالی وہ تحریر کی زبان تھی اور وہی ادب ہے۔ ہم بول چال سے اپنے قریب کے لوگوں سے اپنے خیالات ظاہر کرتے ہیں، اپنی خوشی یا رنج کے جذبات کا نقشہ کھینچتے ہیں، ادیب وہی کام تحریر سے کرتا ہے، ہاں اس کے سننے والوں کا دائرہ

---

[1] ترقی پسند مصنّفین کی کانفرنس منعقدہ ۱۰؍اپریل ۱۹۳۶ء میں یہ مضمون صدارتی خطبہ کی حیثیت سے پڑھا گیا تھا۔

بہت وسیع ہوتا ہے اور اگر اس کے بیان میں حقیقت اور سچائی ہے تو صدیوں اور قرنوں تک اس کی تحریریں دلوں پر اثر کرتی رہتی ہیں۔ میرا یہ منشا نہیں کہ جو کچھ سپرد قلم ہوجائے وہ سب کا سب ادب ہے۔ ادب اسی تحریر کو کہیں گے جس میں حقیقت کا اظہار ہو، جس کی زبان پختہ، شستہ اور لطیف ہو، اور جس میں دل اور دماغ پر اثر ڈالنے کی صفت ہو اور ادب میں یہ صفت کامل طور پر اسی حالت میں پیدا ہوتی ہے جب اس میں زندگی کی حقیقتیں اور تجربے بیان کیے گئے ہوں، طلسماتی حکایتوں یا بھوت پریت کے قصوں یا شہزادوں کے حسن و عشق کی داستانوں سے ہم کسی زمانہ میں متاثر ہوئے ہوں لیکن اب ان میں ہمارے لیے بہت کم دلچسپی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فطرت انسانی کا ماہر ادیب شہزادوں کے حسن و عشق اور طلسماتی حکایتوں میں بھی زندگی کی حقیقتیں بیان کرسکتا ہے اور ان میں حسن کی تخلیق کرسکتا ہے لیکن اس سے بھی اسی حقیقت کی تصدیق ہوتی ہے کہ لٹریچر میں تاثیر پیدا کرنے لیے ضروری ہے کہ وہ زندگی کی حقیقتوں کا آئینہ دار ہو۔ پھر اسے آپ جس پس منظر میں چاہیں رکھ سکتے ہیں۔ چڑے کی حکایت یا گل بلبل کی داستان بھی اس کے لیے موزوں ثابت ہوسکتی ہیں۔

ادب کی بہت سی تعریفیں کی گئی ہیں لیکن میرے خیال میں اس کی بہترین تعریف تنقید حیات ہے، چاہے وہ مقالوں کی شکل میں ہو یا افسانوں کی یا شعر کی۔ اسے ہماری حیات کا تبصرہ کہنا چاہیے۔ ہم جس دور سے گزرے ہیں اسے حیات سے کوئی بحث نہ تھی۔ ہمارے ادیب تخیلات کی ایک دنیا بناکر اس میں من مانے طلسم باندھا کرتے تھے، کہیں فسانہ عجائب کی داستان تھی، کہیں بوستان خیال کی اور کہیں چندر کانتا سنتتی کی۔ ان داستانوں کا منشا محض دل بہلاؤ تھا اور ہمارے جذبہ حیرت کی تسکین۔ لٹریچر کا زندگی سے کوئی تعلق ہے اس میں کلام ہی نہ تھا بلکہ وہ مسلم تھا، قصہ قصہ ہے، زندگی زندگی، دونوں متضاد چیزیں سمجھی جاتی تھیں۔ شعرا پر بھی انفرادیت کا رنگ غالب تھا۔ عشق کا معیار نفس پروری تھا اور حسن کا دیدہ زیبی۔ انھیں جنسی جذبات کے اظہار میں شعرا اپنی جدت اور جولانی کے معجزے دکھاتے تھے۔ شعر میں کسی نئی بندش، یا نئی تشبیہ یا نئی پرواز کا ہونا داد پانے کے لیے کافی تھا۔ چاہے وہ حقیقت سے کتنی ہی بعید کیوں نہ ہو۔ یاس اور درد کی کیفیتیں، آشیانہ اور قفس، برق اور خرمن کے تخیل میں اس

خوبی سے دکھائی جاتی تھیں کہ سننے والے دل تھام لیتے تھے اور آج بھی وہ شاعری کس قدر مقبول ہے اسے ہم اور آپ خوب جانتے ہیں۔ بیشک شعرا اور ادب کا منشا ہمارے احساس کی شدت کو تیز کرنا ہے لیکن انسان کی زندگی محض جنسی نہیں ہے، کیا وہ ادب جس کا موضوع جنسی جذبات اور ان سے پیدا ہونے والے درد و یاس تک محدود ہو یا جس میں دنیا اور دنیا کی مشکلات سے کنارہ کش ہونا ہی زندگی کا ماحصل سمجھا گیا ہو۔ ہماری ذہنی اور جذباتی ضرورتوں کو پورا کرسکتا ہے؟ جنسیت انسان کا ایک جزو ہے اور جس ادب کا بیشتر حصہ اسی سے متعلق ہو وہ اس قوم اور اس زمانہ کے لیے فخر کا باعث نہیں ہوسکتا اور نہ اس کے صحیح مذاق ہی کی شہادت دے سکتا ہے۔ کیا ہندی اور کیا اردو شاعری دونوں کی ایک ہی کیفیت ہے۔ اس وقت ادب اور شاعری کا جومذاق تھا اس کے اثر سے بے نیاز ہونا آسان نہ تھا۔ تحسین اور قدردانی کی ہوس تو ہر ایک کو ہوتی ہے۔ شعرا کے لیے اپنا کلام ہی ذریعہ معاش تھا۔ اور کلام کی قدردانی، رؤسا اور امرا کے سوا اور کون کرسکتا ہے۔ ہمارے شعرا کو عام زندگی کا سامنا کرکے اور اس کی حقیقتوں سے متاثر ہونے کے لیے یا تو موقعے ہی نہ تھے۔ یا ہر خاص و عام پر ایسی ذہنی پستی چھائی ہوئی تھی کہ ذہنی اور شعوری زندگی رہ ہی نہ گئی تھی۔ ہم اس وقت کے ادیبوں پر اس کا الزام نہیں رکھ سکتے۔ ادب اپنے زمانہ کا عکس ہوتا ہے، جو جذبات اور خیالات لوگوں کے دلوں میں ہلچل پیدا کرتے ہیں، وہی ادب میں بھی اپنا سایہ ڈالتے ہیں۔ ایسی پستی کے زمانہ میں یا تو لوگ عاشقی کرتے ہیں یا تصوف اور ویراگ میں مصروف ہوجاتے ہیں۔ چنانچہ اس دور کی شاعری اور ادب دونوں اسی قسم کے ہیں۔ جب ادب پر دنیا کی بے ثباتی غالب ہو اور ایک ایک لفظ یاس اور شکوہ روزگار اور معاشقہ میں ڈوبا ہوا ہوتو سمجھ لیجیے کہ قوم جمود اور انحطاط کا شکار ہوچکی ہے اور اس میں سعی اور اجتہاد کی قوت باقی نہیں رہی اور اس نے درجات عالیہ کی طرف سے آنکھیں بند کرلی ہیں، اور مشاہدے کی قوت غالب ہوگئی ہے۔

مگر ہمارا ادبی مذاق بڑی تیزی سے تبدیل ہورہا ہے، ادب محض دل بہلاؤ کی چیز نہیں ہے۔ دل بہلاؤ کے سوا اس کو کچھ اور بھی مقصد ہے، وہ اب محض عشق اور عاشقی کے راگ نہیں الاپتا بلکہ حیات کے مسائل پر غور کرتا ہے، ان کا محاکمہ کرتا ہے

اور ان کو حل کرتا ہے وہ اب تحریک یا ابہام کے لیے حیرت انگیز واقعات تلاش نہیں
کرتا یا قافیہ کے الفاظ کی طرف نہیں جاتا بلکہ اس کو ان مسائل سے دلچسپی ہے جن
سے سوسائٹی یا سوسائٹی کے افراد متاثر ہوتے ہیں۔ اس کی فضیلت کا موجودہ معیار
جذبات کی وہ شدت ہے جس سے وہ ہمارے جذبات اور خیالات میں حرکت پیدا کرتا
ہے۔ اخلاقیات اور ادبیات کی منزل مقصود ایک ہے صرف ان کے طرز خطاب میں فرق
ہے۔ اخلاقیات دلیلوں اور نصیحتوں سے عقل اور ذہن کو متاثر کرنے کی کوشش کرتا ہے۔
ادب نے اپنے لیے کیفیات اور جذبات کا دائرہ چن لیا ہے، ہم زندگی میں جو کچھ
دیکھتے ہیں یا ہم پر جو کچھ گزرتی ہے وہی تجربات اور وہی چوٹیں تخیل میں جاکر تحقیق
ادب کی تحریک کرتی ہیں۔ شاعر یا ادیب میں جذبات کی جتنی ہی شدت احساس ہوتی
ہے اتنا ہی اس کا کلام دلکش اور بلند ہوتا ہے۔ جس ادب سے ہمارا ذوق صحیح نہ بیدار
ہو، روحانی اور ذہنی تسکین نہ ملے ہم میں قوت اور حرکت نہ پیدا ہو، ہمارا جذبہ حسن نہ
جاگے جو ہم میں سچا ارادہ اور مشکلات پر فتح پانے کے لیے سچا استقلال نہ پیدا کرے،
وہ آج ہمارے لیے بیکار ہے۔ اس پر ادب کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ زمانہ قدیم میں مذہب
کے ہاتھ میں سوسائٹی کی لگام تھی۔ انسان کی روحانی اور اخلاقی تہذیب مذہبی احکام پر
مبنی تھی، اور وہ تخویف یا تحریص سے کام لیتا تھا۔ عذاب و ثواب کے مسائل اس کے
آلہ کار تھے۔ اب ادب نے یہ خدمت اپنے ذمہ لی ہے، اور اس کا آلہ کار ذوق حسن
ہے۔ وہ انسان میں اسی ذوق حسن کو جگانے کی کوشش کرتا ہے۔ ایسا کوئی انسان نہیں
جس میں حسن کا احساس نہ ہو۔ ادیب میں یہ ذوق جتنا ہی بیدار اور پرعمل ہوتا ہے
اتنی ہی اس کے کلام میں تاثیر ہوتی ہے۔ فطرت کے مشاہدے اور اپنی ذکاوت احساس
کے ذریعے اس میں جذبہ حسن کی اتنی تیزی ہوجاتی ہے کہ جو کچھ قبیح ہے غیر مستحسن
ہے۔ انسانیت سے خالی ہے، وہ اس کے لیے ناقابل برداشت بن جاتا ہے۔ نیز وہ
بیان اور جذبات کی ساری قوت سے وار کرتا ہے، یوں کہیے کہ وہ انسانیت کا، علویت
کا، شرافت کا علم بردار ہیں۔ جو پامال ہیں، مظلوم ہیں، محروم ہیں، چاہے وہ فرد ہوں
یا جماعت، ان کی حمایت اور وکالت اس کا فرض ہے۔ اس کی عدالت سوسائٹی ہے۔
اسی عدالت کے سامنے وہ اپنا استغاثہ پیش کرتا ہے اور عدالت کے احساس حق اور

انصاف اور جذبہ حسن کی تالیف کرکے اپنی کوشش کو کامیاب سمجھتا ہے۔ مگر عام و کلا کی طرح وہ اپنے موکل کی جانب سے جا و بیجا دعوے نہیں پیش کرتا۔ مبالغہ سے کام نہیں لیتا، اختراع نہیں کرتا، وہ جانتا ہے کہ ان ترکیبوں سے وہ سوسائٹی کی عدالت کو متاثر نہیں کرسکتا۔ اس عدالت کی تالیف جبھی ممکن ہے جب آپ حقیقت سے ذرا بھی منحرف نہ ہوں ورنہ عدالت آپ سے بدظن ہوجائے گی اور آپ کے خلاف فیصلہ سنا دے گی۔ وہ افسانہ لکھتا ہے مگر واقعیت کے ساتھ۔ وہ ایک مجسمہ بناتا ہے مگر اس طرح کہ اس میں حرکت بھی ہو اور قوت اظہار بھی ہو، وہ فطرت انسانی کا باریک نظروں سے مشاہدہ کرتا ہے، نفسیات کا مطالعہ کرتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ اس کے کیرکٹر ہر حالت میں اور ہر موقع پر اس طرح برتاؤ کریں جیسے گوشت پوست کے انسان کرتے ہیں۔ وہ اپنی طبعی ہمدردی اور حسن پسندی سے زندگی کے ان نکات پر جاپہنچتا ہے جہاں انسان اپنی انسانیت سے معذور ہوجاتا ہے۔ اور واقعہ نگاری کا رجحان یہاں تک روبہ ترقی ہے کہ آج کا افسانہ ممکن حد تک مشاہدے سے باہر نہیں جاتا،ہم محض اس خیال سے تسکین نہیں پاتے کہ نفسیاتی اعتبار سے یہ سبھی کیرکٹر انسانوں سے ملتے جلتے ہیں۔ بلکہ ہم یہ اطمینان چاہتے ہیں کہ وہ واقعی انسان ہیں، اور مصنف نے حتی الامکان ان کی سوانح عمری لکھی ہے۔ کیونکہ تخیل کے انسان میں ہمارا عقیدہ نہیں۔ ہم اس کے فعلوں اور خیالوں سے متاثر نہیں ہوتے۔ ہمیں یہ تحقیق ہوجانا چاہیے کہ مصنف نے جو تخلیق کی ہے وہ مشاہدات کی بنا پر، یا وہ خود اپنے کیرکٹروں کی زبان سے بول رہا ہے۔ اسی لیے ادب کو بعض نقادوں نے مصنف کی نفسیاتی سوانح عمری کہا ہے۔ ایک ہی واقعہ یا کیفیت سے سبھی انسان یکساں طور پر متاثر نہیں ہوتے۔ ہر شخص کی ذہنیت اور زاویہ نظر الگ ہے، مصنف کا کمال اسی میں ہے کہ وہ جس ذہنیت یا زاویہ سے کسی امر کو دیکھے اس میں اس کا پڑھنے والا بھی اس کا ہم خیال ہوجائے۔ یہی اس کی کامیابی ہے، اس کے ساتھ ہی ہم ادیب سے یہ توقع بھی رکھتے ہیں کہ وہ اپنی بیدار مغزی سے اپنی وسعت خیال سے ہمیں بیدار کرے۔ ہم میں وسعت پیدا کرے، اس کی نگاہ اتنی باریک، اتنی گہری اور اتنی وسیع ہو کہ ہمیں اس کے کلام سے روحانی سرور اور تقویت حاصل ہو۔ بہتر بننے کی تحریک ہر انسان میں موجود ہوتی ہے۔ ہم میں جو

کمزوریاں ہیں وہ کسی مرض کی طرح چمٹی ہوئی ہیں جیسے جسمانی تندرستی ایک فطری امر ہے اور بیماری بالکل غیر فطری۔ اسی طرح اخلاقی اور ذہنی صحت بھی فطری بات ہے اور ہم ذہنی اور اخلاقی پستی سے اسی طرح مطمئن نہیں ہوتے جیسے کوئی مریض اپنے مرض سے مطمئن نہیں ہوتا ہے۔ جیسے وہ ہمیشہ کسی طبیب کی تلاش میں رہتا ہے اسی طرح ہم بھی اس فکر میں رہتے ہیں کہ کسی طرح اپنی کمزوریوں کو پرے پھینک کر بہتر انسان بن جائیں۔ اسی لیے ہم سادھو اور فقیروں کی جستجو کرتے ہیں، پوجا پاٹ کرتے ہیں، بزرگوں کی صحبت میں بیٹھتے ہیں، علما کی تقریریں سنتے ہیں اور ادب کا مطالعہ کرتے ہیں۔ اور ہماری کمزوریوں کی ذمہ دار ہماری بدمذاقی اور محبت کے جذبہ سے محروم ہونا ہے جس میں صحیح ذوق حسن ہے۔

جس میں محبت کی وسعت ہے وہاں کمزوریاں کہاں رہ سکتی ہیں، محبت ہی تو روحانی غذا ہے اور ساری کمزوریاں اسی غذا کے نہ ملنے سے یا مضر غذا کے استعمال سے پیدا ہوتی ہیں۔ آرٹسٹ ہم میں حسن کا احساس پیدا کرتا ہے اور محبت گرمی، اس کا ایک فقرہ، ایک لفظ، ایک کنایہ اس طرح ہمارے اندر جا بیٹھتا ہے کہ ہماری روح روشن ہوجاتی ہے، مگر جب تک آرٹسٹ خود جذبہ حسن سے سرشار نہ ہو اور اس کی روح خود اس نور سے منور نہ ہو تو ہمیں یہ روشنی کیوں کر عطا کرسکتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ حسن کیا شئے ہے؟ بظاہر یہ ایک مہمل سا سوال معلوم ہوتا ہے کیونکہ حسن کے متعلق ہمیں کسی طرح کا شبہ نہیں ہے۔ ہم نے آفتاب کا طلوع و غروب دیکھا ہے، شفق کی سرخی دیکھی ہے، خوشنما اور خوشبودار پھول دیکھتے ہیں، خوشنوا چڑیاں دیکھی ہیں، نغمہ خواں ندیاں دیکھی ہیں اچھتے ہوئے آبشار دیکھے ہیں، اور یہی حسن ہے۔ ان نظاروں سے ہماری روح کیوں کھل اٹھتی ہے۔ اس لیے کہ ان میں رنگ یا آواز کی ہم آہنگی ہے، سازوں کی ہم آہنگی ہی سنگیت کی دلکشی کا باعث ہے۔ ہماری ترکیب ہی عناصر کے توازن سے ہوئی ہے اور ہماری روح ہمیشہ اسی توازن، اسی ہم آہنگی کی تلاش کرتی ہے، تخریب نہیں۔ وہ ہم میں وفا اور خلوص اور ہمدردی اور انصاف اور مساوات کے جذبات کی نشو و نما کرتی ہے۔ جہاں یہ جذبات ہیں وہیں استحکام ہے، زندگی ہے، جہاں ان کا فقدان ہے وہیں افتراق، خود پروری ہے، اور نفرت اور دشمنی

ہے اور موت ہے۔ یہ افتراق غیر فطری زندگی کی علامتیں ہیں جیسی بیماری غیر فطری زندگی کی۔ جہاں فطرت سے مناسبت اور توازن ہے، وہاں تنگ خیالیوں اور خود غرضیوں کا وجود کیسے ہوگا۔ جب ہماری روح فطری کی کھلی ہوئی فضا میں نشو و نما پاتی ہے تو خباثت نفس کے جراثیم خود بخود ہوا اور روشنی سے مرجاتے ہیں۔ فطرت سے الگ ہوکر اپنے کو محدود کرنے سے ہی یہ ساری ذہنی اور جذباتی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں۔ ادب ہماری زندگی کو فطری اور آزاد بناتا ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں اسی کی بدولت نفس کی تہذیب ہوتی ہے، یہی اس کا مقصد اولیٰ ہے۔

ترقی پسند مصنّفین کا عنوان میرے خیال میں ناقص ہے، ادب یا آرٹسٹ طبعًا اور خلقتًا ترقی پسند ہوتا ہے۔ اگر یہ اس کی فطرت نہ ہوتی تو شاید وہ ادیب نہ ہوتا، وہ آئیڈیلسٹ ہوتا ہے، اسے اپنے اندر بھی ایک کمی محسوس ہوتی ہے اور باہر بھی اسی کمی کو پورا کرنے کے لیے اس کی روح بیقرار رہتی ہے۔ وہ اپنے تخیل میں فرد اور جماعت کو مسرت اور آزادی کی جس حالت میں دیکھنا چاہتا ہے وہ اسے نظر نہیں آتی۔ اس لیے موجودہ ذہنی اور اجتماعی حالتوں سے اس کا دل بیزار ہوتا ہے۔ وہ ان ناخوشگوار حالات کا خاتمہ کردینا چاہتا ہے تاکہ دنیا جینے اور مرنے کے لیے بہتر جگہ ہوجائے، یہی درد اور یہی جذبہ اس کے دل و دماغ کو سرگرم کار رکھتا ہے، اس کا حساس دل اسے برداشت نہیں کرسکتا کہ ایک جماعت کیوں معاشرت اور رسوم کے قیود میں پڑ کر اذیت پاتی رہے۔ کیونکہ نہ وہ اسباب مہیا کیے جائیں کہ وہ غلامی اور عسرت سے آزاد ہو۔ وہ اس درد کو جتنی بیتابی کے ساتھ محسوس کرتا ہے اتنا ہی اس کے کلام میں زور اور خلوص پیدا ہوتا ہے۔ وہ اپنے احساسات کو جس تناسب سے ادا کرتا ہے وہی اس کے کمال کا راز ہے۔ مگر شاید اس تخصیص کی ضرورت اس لیے پڑتی کہ ترقی کا مفہوم ہر ایک مصنف کے ذہن میں یکساں نہیں ہے۔ جن حالات کو ایک جماعت ترقی سمجھتی ہے انھیں کو دوسری جماعت عین زوال سمجھ سکتی ہے۔ اس لیے ادیب اپنے آرٹ کو کسی مقصد کے تابع نہیں کرنا چاہتا۔ اس کے خیال میں آرٹ صرف جذبات کے اظہار کا نام ہے۔ ان جذبات سے فرد یا جماعت پر خواہ کیسا ہی اثر پڑے ترقی کا ہمارا مفہوم وہ صورت حالات ہے جس سے ہم میں استحکام اور قوت عمل پیدا ہو۔ جس سے ہمیں

اپنی خستہ حالی کا احساس ہو، ہم دیکھیں کہ ہم کن داخلی اور خارجی اسباب کے زیر اثراس جمود اور انحطاط کی حالت کو پہنچ گئے ہیں اور انھیں دور کرنے کی کوشش کریں۔ ہمارے لیے وہ شاعرانہ جذبات بے معنی ہیں جن سے دنیا کی بے ثباتی ہمارے دل پر اور زیادہ مسلط ہوجائے۔ جن سے ہمارے دلوں پر مایوسی طاری ہوجائے۔ وہ حسن و عشق کی داستانیں جن سے ہمارے رسائل بھرے ہوتے ہیں۔ ہمارے لیے بے معنی ہیں، اگر وہ ہم میں حرکت اور حرارت نہیں پیدا کرتے اگر ہم نے دو نوجوانوں کے حسن وعشق کی داستان کو کہہ ڈالی، مگر اس سے ہمارے ذوق حسن پر کوئی اثر نہ پڑا، اور پڑا بھی تو صرف اتنا کہ ہم ان کی ہجر کی تکلیفوں پر روئے تو اس سے ہم میں کون سی ذہنی یا ذوقی حرکت پیدا ہوئی ان باتوں سے کسی زمانہ میں ہم کو وجد آیا ہو مگر آج کے لیے وہ بیکار ہے۔ اس جذباتی آرٹ کا زمانہ اب نہیں رہا۔ اب تو ہمیں اس آرٹ کی ضرورت ہے جس میں عمل کا پیغام ہو۔ اب تو حضرت اقبال کے ساتھ ہم بھی کہتے ہیں:

رمز حیات جوئی؟ جز در تپش نیابی　　　در قلزم آرمیدن ننگ است آب جورا

بہ آشیاں نہ نشینم زلذت پرواز　　　گہے بشاخ گلم گاہ بر لب جوئم

چنانچہ ہمارے مشرب میں داخلیت وہ شے ہے جو جمود پستی اور سہل انکاری کی طرف لے جاتی ہے اور ایسا آرٹ ہمارے لیے نہ انفرادی حیثیت سے مفید ہے اور نہ اجتماعی حیثیت سے۔ مجھے یہ کہنے میں تامل نہیں ہے کہ میں اور چیزوں کی طرح آرٹ کو بھی افادیت کے میزان پر تولتا ہوں، بیشک آرٹ کا مقصد ذوق حسن کی تقویت ہے، اور وہ ہماری روحانی مسرت کی کنجی ہے لیکن ایسی کوئی ذوقی، معنوی یا روحانی مسرت نہیں ہے جو اپنا افادی پہلو نہ رکھتی ہو۔ مسرت خود ایک افادی شے ہے اور ایک ہی چیز سے ہمیں افادیت کے اعتبار سے مسرت بھی ہے اور غم بھی۔ آسماں پر چھائی ہوئی شفق بیشک نہایت خوشنما نظارہ ہے، لیکن اساڑھ میں اگر آسمان پر شفق چھا جائے تو وہ ہمارے لیے خوشی کا باعث نہیں ہوسکتی، کیونکہ وہ اکال کی خبر دیتی ہے۔ اس وقت تو ہم آسمان پر کالی کالی گھٹائیں دیکھ کر ہی مسرور ہوتے ہیں۔ پھولوں کو دیکھ کر ہم اس لیے

محظوظ ہوتے ہیں کہ ان سے پھل کی امید ہوتی ہے۔ فطرت سے ہم آہنگی اسی لیے ہماری روحانی مسرت کا باعث ہے کہ اس سے ہمیں زندگی میں نمو اور تقویت ملتی ہے۔ فطرت کا قانون نمو اور ارتقا ہے، اور جن جذبات، کیفیات یا خیالات سے ہمیں مسرت ہوتی ہے وہ اسی نمو کے معاون ہیں۔ آرٹسٹ اپنے آرٹ سے حسن کی تخلیق کر کے اسباب اور حالات کو بالیدگی کے لیے سازگار بناتا ہے۔

مگر حسن بھی اور چیزوں کی طرح مطلق نہیں، اس کی حیثیت بھی اضافی ہے، ایک رئیس کے لیے جو چیز مسرت کا باعث ہے وہی دوسرے کے لیے رنج کا سبب ہوسکتی ہے۔ ایک رئیس اپنے شگفتہ و شاداب باغچہ میں بیٹھ کر چڑیوں کے نغمہ سنتا ہے تو اسے جنت کی مسرت حاصل ہوتی ہے لیکن ایک نادار لیکن باخبر انسان اس امارت کے لوازمے کو مکروہ ترین چیز سمجھتا ہے جو غریبوں اور مزدوروں کے خون سے داغدار ہو رہی ہے۔ اخوت اور مساوات تہذیب اور معاشرت کی ابتدا سے ہی آئیڈیلسٹوں کا زریں خواب رہی ہے۔ پیشوایانِ دین نے مذہبی، اخلاقی اور روحانی بندشوں سے اس خواب کو حقیقت بنانے کی متواتر ناکام کوششیں کی ہیں۔ مہاتما بدھ، حضرت عیسیٰ، حضرت محمد سبھی نبیوں نے اخلاقی بنیادوں پر اس مساوات کی عمارت کھڑی کرنی چاہی مگر کسی کو کامیابی نہ ہوئی، اور آج اعلیٰ اور ادنیٰ کی تفاوت جتنی بیدردی سے نمایاں ہو رہی ہے شاید کبھی نہ ہوئی تھی۔ آزمودہ را آزمودن جہل است کے مصداق اب بھی دھرم اور اخلاق کا دامن پکڑ کر ہم اس مساوات کی منزل پر پہنچنا چاہیں تو ہمیں ناکامی ہی ہوگی۔ ہم اس خواب کو پریشان دماغ کی خلاقی سمجھ کر اسے بھول جائیں؟ تب تو انسان کی ترقی اور تکمیل کے لیے کوئی آئیڈیل ہی باقی نہ رہ جائے گا۔ اس سے تو کہیں بہتر ہے کہ انسان کا وجود ہی مٹ جائے۔ جس آئیڈیل کو ہم نے تہذیب کے آغاز سے پالا ہے جس کے لیے انسان نے خدا جانے کتنی قربانیاں کی ہیں جس کی تکمیل کے لیے مذاہب کا ظہور ہوا، انسانی معاشرت کی تاریخ اسی آئیڈیل کے تکمیل کی تاریخ ہے۔ اسے مسلمہ سمجھ کر ایک نہ مٹنے والی حقیقت سمجھ کر ہمیں ترقی کی میدان میں قدم رکھنا ہے۔ ایک نئے نظام کی تکمیل کرنی ہے جہاں وہ مساوات محض اخلاقی بندشوں پر نہ رہ کر قوانین کی صورت اختیار کرے۔ ہمارے لٹریچر کو اسی آئیڈیل کو پیش نظر رکھنا ہے۔ ہمیں حسن کا

معیار تبدیل کرنا ہوگا۔ ابھی تک اس کا معیار امیرانہ، عیش پرورانہ تھا، ہمارا آرٹسٹ امرا کے دامن سے وابستہ رہنا چاہتا تھا۔ انھیں کی قدردانی پر اس کی ہستی قائم تھی اور انھیں کی خوشیوں اور رنجوں حسرتوں اور تمناؤں، چشمکوں اور رقابتوں کی تشریح اور تفسیر آرٹ کا مقصد تھا۔ اس کی نگاہ محل سراؤں اور بنگلوں کی طرف اٹھتی تھی، جھونپڑے اور کھنڈر اس کی التفات کے قابل نہ تھے۔ انھیں وہ انسانیت کے دائرے سے خارج سمجھتا تھا۔ اگر کبھی ان کا ذکر بھی کرتا تھا تو مضحکہ اڑانے کے لیے اس کی دہقانی وضع اور معاشرت پر ہنسنے کے لیے، اس کا ''شین قاف'' درست نہ ہونا یا محاوروں کا غلط استعمال، شرافت کا ازلی سامان تھا، وہ بھی انسان ہے، اس کے بھی دل ہے اس میں بھی آرزوئیں ہیں۔ آرٹ کے ذہن سے بعید تھا۔ آرٹ نام تھا اور اب بھی ہے، محدود صورت پرستی کا، الفاظ کی ترکیبوں کا، خیالات کی بندشوں کا، اس کے لیے کوئی آئیڈیل نہیں ہے، زندگی کا کوئی اونچا مقصد نہیں ہے۔ بھگتی اور ویراگ اور تصوف اور دنیا سے کنارہ کشی اس کے بلند ترین تخیلات ہیں۔ اس کے نزدیک یہی معراج زندگی ہے، اس کی نگاہ ابھی اتنی وسیع نہیں ہوئی ہے کہ وہ کشمکش حیات میں حسن کا معراج دیکھے۔ فاقہ وعریانی میں بھی حسن کا وجود ہو سکتا ہے۔ اسے شاید وہ تسلیم نہیں کرتا، اس کے لیے حسن حسین عورت میں ہے، اس بچوں والی غریب بے حسن عورت میں نہیں جو بچے کو کھیت کی مینڈ پر سلائے پسینہ بہا رہی ہے۔ اس نے طے کرلیا ہے کہ رنگے ہونٹوں اور رخساروں اور ابروؤں میں فی الواقعی حسن کا باس ہے، الجھے ہوئے بالوں ، پپڑیاں پڑے ہوئے ہونٹوں اور کمھلائے ہوئے رخساروں میں حسن کا گزر کہاں۔ لیکن یہ اس کی تنگ نظری کا قصور ہے۔ اگر اس کی نگاہ حسن میں وسعت آجائے تو وہ دیکھے گا کہ رنگے ہونٹوں اور رخساروں کی آڑ میں اگر نخوت اور خود آرائی اور بے حسی ہے تو ان مرجھائے ہونٹوں اور کمھلائے ہوئے رخساروں کی آڑ میں ایثار اور عقیدت اور مشکل پسندی ہے۔ ہاں اس میں نفاست نہیں، نمو نہیں، لطافت نہیں، ہمارا آرٹ شبابیات کا شیدائی ہے اور نہیں جانتا کہ شباب سینے پر ہاتھ رکھ کر شعر پڑھنے اور صنف نازک کی کج ادائیوں کے شکوے کرنے یا اس کی خود پسندیوں اور چونچلوں پر سر دھننے میں نہیں ہے۔ شباب نام ہے آئیڈیلزم کا، ہمت کا، مشکل پسندی کا، قربانی کا، اسے تو اقبال کے ساتھ کہنا ہوگا۔

از دست جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

یا

چو موج ساز وجودم زسیل بے پرداست
گماں مبر کہ دریں بحر ساحلے جویم

اور یہ کیفیت اس وقت پیدا ہوگی جب ہماری نگاہ حسن عالمگیر ہوجائے گی۔ جب ساری خلقت اس کے دائرے میں آجائے گی، وہ کسی خاص طبقے تک محدود نہ ہوگا۔ اس کی پرواز کے لیے محض باغ کی چہار دیواری نہ ہوگی بلکہ وہ فضا جو سارے عالم کو گھیرے ہوئے ہے، تب ہم بدمذاقی کے متحمل نہ ہوں گے۔ تب ہم اس کی جڑ کھودنے کے لیے سینہ سپر ہوجائیں گے۔ تب ہم اس معاشرت کو برداشت نہ کرسکیں گے کہ ہزاروں انسان ایک جابر کی غلامی کریں تب ہماری خود دار انسانیت اس سرمایہ داری اور عسکریت اور ملوکیت کے خلاف علم بغاوت بلند کرے گی۔ تبھی ہم صرف صفحہ کاغذ پر تخلیق کرکے خاموش نہ ہوجائیں گے بلکہ اس نظام کی تخلیق کریں گے جو حسن اور مذاق اور خود داری اور انسانیت کا منافی نہیں ہے، ادیب کا مشن محض نشاط اور محفل آرائی اور تفریح نہیں ہے اس کا مرتبہ اتنا نہ گرایئے وہ وطنیت اور سیاسیات کے پیچھے چلنے والی حقیقت نہیں بلکہ ان کے آگے مشعل دکھاتی ہوئی چلنے والی حقیقت ہے۔

ہمیں اکثر یہ شکایت ہوتی ہے کہ ادیبوں کے لیے سوسائٹی میں کوئی جگہ نہیں ہے یعنی ہندوستان کے ادیبوں کو۔ مہذب ملکوں میں تو ادیب سوسائٹی کا معزز رکن ہے اور وزرا اور امرا اس سے ملنا اپنے لیے باعث فخر سمجھتے ہیں۔ مگر ہندوستان تو ابھی تک قرون وسطیٰ کی حالت میں پڑاہوا ہے۔ مگر ادب نے جب امرا کی دریوزہ گری کو ذریعہ حیات بنالیا ہو اور ان تحریکوں اور ہلچلوں اور انقلابوں سے بے خبر ہو جو سوسائٹی میں ہو رہے ہیں۔ اپنی ہی دنیا بناکر اس میں روتا اور ہنستا ہوتو اس دنیا میں اس کے لیے جگہ نہ ہونا انصاف سے بلند نہیں ہے۔ جب ادیب کے لیے موزوں طبیعت کے سوا اور کوئی قید نہیں رہی یا اسی طرح جیسے مہاتما پن کے لیے کسی قسم کی تعلیم کی ضرورت نہیں، ان کی روحانی بلندی ہی کافی ہے تو جیسے مہاتما لوگ در در پھرنے لگے اسی طرح ادیب بھی

لاکھوں کی تعداد میں نکل آئے۔ اس میں شک نہیں کہ ادیب پیدا ہوتا ہے، بنایا نہیں جاتا، لیکن اگر ہم تعلیم اور طلب سے اس فطری عطیے میں اضافہ اور وسعت پیدا کرسکیں تو یقیناً ہم ادب کی زیادہ خدمت کرسکیں گے۔ ارسطو نے بھی اور دوسرے حکما نے بھی ادیبوں کے لیے سخت شرطیں عاید کی ہیں اور ان کی ذہنی، اخلاقی، روحانی، جذباتی تہذیب اور تربیت کے لیے اصول اور طریقے مقرر کردیے گئے ہیں۔ مگر آج تو ادیب کے لیے محض ایک رجحان کافی سمجھا جاتا ہے اور بس اور کسی قسم کی تیاری کی اس کے لیے ضرورت نہیں، وہ سیاسیات یا معاشیات، یا نفسیات وغیرہ علوم سے بالکل بیگانہ ہو، پھر بھی وہ ادیب ہے۔ حالانکہ ادب کے سامنے آج کل جو آئیڈیل رکھا گیا ہے اس کے مطابق یہ سبھی علوم اس کے جزو خاص بن گئے ہیں اور اس کا رجحان داخلیت یا انفرادیت تک محدود نہیں رہا، وہ نفسیاتی اور معاشی ہوتا جاتا ہے۔ وہ اب فرد کو جماعت سے الگ نہیں دیکھتا بلکہ فرد کو جماعت کے ایک حصہ کی شکل میں دیکھتا ہے اس لیے نہیں کہ وہ جماعت پر حکومت کرے، اسے اپنے غرض کا آلہ بنائے گویا جماعت میں اور اس میں ازلی دشمنی ہے۔ بلکہ اس لیے کہ جماعت کی ہستی کے ساتھ اس کی ہستی بھی قائم ہے اور جماعت سے الگ وہ صفر کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہم میں جنھیں بہترین تعلیم اور بہترین ذہنی قویٰ ملے ہیں ان کے اوپر سماج کی اتنی ہی ذمہ داری بھی عاید ہوتی ہے۔ جس طرح سرمایہ دار کو ہم غاصب اور جابر کہتے ہیں اس لیے کہ وہ عوام کی محنت سے خود زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھاتا ہے۔ اسی طرح ہم اس ذہنی سرمایہ دار کو بھی پرستش کے قابل نہ سمجھیں گے جو سماج کے پیسے سے اونچی سے اونچی تعلیم پاکر اسے خالصاً اپنے ذاتی مفاد کے لیے استعمال کرتا ہے۔ سماج سے ذاتی نفع حاصل کرنا ایسا فعل ہے جسے کوئی ادیب کبھی پسند نہ کرے گا۔ اس سرمایہ دار کا فرض ہے کہ وہ جماعت کے فائدہ کو ذات سے زیادہ توجہ کے لائق سمجھے۔ اپنے علم و کمال سے جماعت کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچانے کی کوشش کرے وہ ادب کے کسی صنف میں بھی قدم کیوں نہ رکھے اسے اس صنف پر خصوصاً اور عام حالات سے عموماً واقف ہونا چاہیے۔
اگر ہم بین الاقوامی ادیبوں کی کانفرنسوں کی رپورٹیں پڑھیں تو ہم دیکھیں گے کہ ایسا کوئی علمی، معاشی، تاریخی اور نفسیاتی مسئلہ نہیں ہے جس پر ان میں تبادلہ خیالات نہ ہوتا

ہو۔ اس کے برعکس ہم اپنے مبلغ علم کو دیکھتے ہیں تو ہمیں اپنی بے علمی پر شرم آتی ہے، ہم نے سمجھ رکھا ہے کہ حاضر طبیعت اور رواں قلم ہی ادب کے لیے کافی ہے مگر ہماری ادبی پستی کا باعث یہی خیال ہے۔ ہمیں اپنے ادب کا علمی معیار اونچا کرنا پڑے گا تاکہ وہ جماعت کی زیادہ قابل قدر خدمت کرسکے تاکہ جماعت میں اسے وہ درجہ ملے جو اس کا حق ہے تاکہ وہ زندگی کے ہر شعبے سے بحث کرسکے اور ہم دوسری زبانوں اور ادبوں کے دسترخوان کے جوٹھے نوالے ہی کھانے پر قناعت نہ کریں بلکہ اس میں خود بھی اضافہ کریں۔ ہمیں اپنے خلق اور طبعی میلانات کے مطابق موضوع کا انتخاب کرلینا چاہیے اور اس موضوع پر عالمانہ عبور حاصل کرنا چاہیے۔ ہم جس اقتصادی حالت میں زندگی بسر کررہے ہیں اس میں یہ کام مشکل ضرور ہے لیکن ہمارا معیار اونچا رہنا چاہیے۔ اگر ہم پہاڑ کی چوٹی تک نہ پہنچ سکیں گے تو کمر تک تو پہنچ ہی جائیں گے، جو سطح زمین پر پڑے رہنے سے بدرجہا بہتر ہے۔ اگر ہمارا باطن محبت سے منور ہو اور خدمت کا معیار ہمارے پیش نظر ہو جو اسی محبت کی ظاہری صورت ہے تو ایسی کوئی مشکل نہیں جس پر ہم فتح نہ پاسکیں۔ جنھیں ثروت اور دولت پیاری ہے ان کے لیے ادب کے مندر میں جگہ نہیں ہے یہاں تو ان اپاسکوں کی ضرورت ہے جنھوں نے خدمت کو اپنی زندگی کا حاصل سمجھ لیا ہو، جن کے دل میں درد کی تڑپ ہو اور محبت کا جوش ہو، اپنی عزت تو اپنے ہاتھ ہے۔ اگر ہم سچے دل سے جماعت کی خدمت کریں گے تو اعزاز و امتیاز اور شہرت سبھی ہمارے قدم چومیں گی، پھر اعزاز و امتیاز کی فکر ہمیں کیوں ستائے؟ اور اس کے نہ ملنے سے ہم مایوس کیوں ہوں خدمت میں جو روحانی مسرت ہے وہی ہمارا صلہ ہے، ہمیں جماعت پر اپنی حقیقت جتانے کی، اس پر رعب جمانے کی ہوس کیوں ہو؟ دوسروں سے زیادہ آرام اور آسائش سے رہنے کی خواہش بھی ہمیں کیوں ستائے؟ ہم امرا کے طبقہ میں اپنا شمار کیوں کرائیں؟ ہم تو جماعت کے علم بردار ہیں، اور سادہ زندگی کے ساتھ اونچی نگاہ ہماری زندگی کا نصب العین ہے جو شخص سچا آرٹسٹ ہے وہ خود پروری کی زندگی کا عاشق نہیں ہوسکتا۔ اسے اپنے قلب کے اطمینان کے لیے نمائش کی ضرورت نہیں، اس سے تو اسے نفرت ہوتی ہے، وہ تو اقبال کے ساتھ کہتا ہے۔

مرؤم آزادم و آں گونہ غیورم کہ مرا
می تواں کشت بہ یک جام زلال دگراں

ہماری[1] انجمن نے کچھ اسی طرح کے اصولوں کے ساتھ میدان عمل میں قدم رکھا ہے، وہ ادب کو خمریات و شبابیات کا دست نگر نہیں دیکھنا چاہتا۔ وہ ادب کو سعی اور عمل کا پیغام اور ترانہ بنانے کا مدعی ہے، اسے زبان سے بحث نہیں، آئیڈیل کی وسعت کے ساتھ زبان خود بخود سلیس ہوجاتی ہے، حسن معنی آرائش سے بے نیاز رہ سکتا ہے، جو ادیب امرا کا ہے وہ امرا کا طرز بیان اختیار کرتا ہے، جو عوام الناس کا ہے وہ عوام کی زبان میں لکھتا ہے۔ ہمارا مدعا ملک میں ایسی فضا پیدا کردینا ہے جس میں مطلوبہ ادب پیدا ہوسکے اور نشو و نما پاسکے۔ ہم چاہتے ہیں کہ ادب کے مرکزوں میں ہماری انجمنیں قائم ہوں اور وہاں ادب کی تعمیر رجحانات پر باقاعدہ چرچے ہوں، مضامین پڑھے جائیں، مباحثے ہوں، تنقیدیں ہو، جبھی وہ فضا تیار ہوگی، جبھی ادب کے نشأۃ ثانیہ کا ظہور ہوگا۔ ہم ہر ایک صوبہ میں ہر ایک زبان میں، ایسی انجمنیں کھولنا چاہتے ہیں تاکہ اپنا پیغام ہر ایک زبان میں پہنچائیں۔ یہ سمجھنا غلطی ہوگی کہ یہ ہماری ایجاد ہے، نہیں ملک میں اجتماعی جذبات ادیبوں کے دلوں میں موجزن ہیں۔ ہندوستان کی ہر ایک زبان میں اس خیال کی تخم ریزی فطرت نے اور حالات روزگار نے پہلے ہی سے کر رکھی ہے۔ جابجا اس کے انکھوئے بھی نکلنے لگے ہیں، اس کی آبیاری کرنا، اس کے آئیڈیل کو تقویت پہنچانا ہمارا مدعا ہے۔ ہم ادیبوں میں قوت عمل کا فقدان ہے۔ یہ ایک تلخ حقیقت ہے۔ مگر ہم اس کی طرف سے آنکھیں بند نہیں کرسکتے۔ ابھی تک ہم نے ادب کا جو معیار اپنے سامنے رکھا تھا اس کے لیے عمل کی ضرورت نہ تھی، فقدان عمل ہی اس کا جوہر تھا، کیونکہ بسا اوقات عمل اپنے ساتھ تعصب اور تنگ نظری بھی لاتا ہے۔ اگر کوئی شخص پارسا ہو کر اپنی پارسائی پر غرور کرے تو اس سے کہیں اچھا ہے کہ وہ پارسا نہ ہو کر رند ہو۔ رند کی شفاعت کی تو گنجائش ہے پارسائی کے غرور کی تو کہیں شفاعت نہیں۔ بہرحال جب تک ادب کا کام محض تفریح کا سامان پیدا کرنا محض لوریاں گاگا کر سلانا، محض آنسو بہا کر غم غلط کرنا تھا اس وقت تک ادب کے نئے عمل کی

---

[1] مصنفین کی انجمن

ضرورت نہ تھی، وہ دیوانہ تھا جس کا غم دوسرے کھاتے تھے، مگر ہم ادب کو محض تفریح اور تعیش کی چیز نہیں سمجھتے، ہماری کسوٹی پر وہ ادب کھرا اترتے گا جس میں تفکر ہو، آزادی کا جذبہ ہو، حسن کا جوہر ہو، تعمیر کی روح ہو، زندگی کی حقیقتوں کی روشنی ہو، جو ہم میں حرکت اور ہنگامہ اور بے چینی پیدا کرے، سلائے نہیں کیونکہ اب اور زیادہ سونا موت کی علامت ہوگی۔

''زمانہ'' اپریل ۱۹۳۶ء

علامہ راشد الخیری کے سوشل افسانے

ادیب کے لیے حساس دل، حسن بیان اور جودت طبع لوازمات میں سے ہیں۔ ان اسباب میں ایک کی بھی کمی ہوجائے تو ادیب کا رتبہ گرجاتا ہے۔ کتنا ہی حسن بیان ہو، لیکن ادیب کے دل میں درد نہیں ہے تو اس کے کلام میں تاثیر ممکن نہیں۔ شاید حسن بیان درد ہی کی ایک صورت ہو۔ حالانکہ ایسے باکمال بھی دیکھے گئے ہیں، جن کے طرز بیان میں ساری خوبیاں موجود ہیں مگر درد نہیں۔ ایسے ادیبوں کی، بندشوں کی اور ترکیبوں کی داد تو دی جاسکتی ہے مگر پڑھنے والا اس سے متاثر نہیں ہو۔

مولانا راشد الخیری مرحوم میں یہ تینو ں اوصاف موجود تھے، اور یہی ان کی ادبی کامیابی کا راز ہے، انھوں نے نہایت درد مند دل پایا تھا اور اس کے ساتھ ہی حق پرور بھی۔ وہ متوسط طبقے میں پیدا ہوئے اور اس طبقہ کی معاشرت کے ہر ایک پہلو سے واقف تھے۔ اس کی خوبیاں اور برائیاں دونوں ہی ان کے پیش نظر تھیں۔ اسی سوسائٹی میں صالحہ جیسی حیا پرور اور خود دار لڑکیاں بھی دیکھی تھیں اور کاظم جیسے دیندار پرہیز گار بزرگ بھی۔ ان کے دل پر ان کیرکٹروں کا گہرا نقش تھا، مگر انھوں نے یہ بھی دیکھا کہ عصری معاشرت میں کچھ ایسی برائیاں سرایت کر گئی ہیں جن کی مسموم فضا میں خوبیاں روز بروز مٹتی جا رہی ہیں اور عیوب روز بروز پاؤں پھیلاتے جاتے ہیں۔ انھوں نے انفرادی فطرت نہ پائی تھی۔ ان کی فطرت کا رنگ اجتماعی تھا۔

صالحؔہ اور کاظمؔ کی حیثیت افراد کی ہے وہ اپنے طبقہ کے نمائندے ہیں۔ انھی کے ذریعہ مولانا راشد الخیری معاشرہ کی اصلاح کرنی چاہتے ہیں۔ سوسائٹی رسوم، کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی ہے۔ شرک نے مذہب کی صورت اختیار کرلی ہے۔ اسراف ایک عذاب ہوگیا ہے اور انگریزی تہذیب اپنی نمائشوں اور دلفریبیوں کے ساتھ سوسائٹی کے حقیقی اجزا

کو منتشر کرتی جا رہی ہے۔ رواداری کا خاتمہ ہوتا جاتا ہے۔ کنبہ پروری عنقا ہو رہی ہے۔ خود غرضیاں بڑھتی جا رہی ہیں، نفسانیت کا رنگ غالب ہے۔ روحانیت معدوم ہو رہی ہے۔ عورت مظلوم ہے اسے اس کے حقوق سے محروم کردیا گیاہے۔ اس پر جسمانی اور روحانی قیدیں اس کثرت سے عائد کردی گئی ہیں کہ وہ مفلوج ہوگئی ہے۔ وہ اپنے شوہر کی رفیق حیات نہ رہ کر محض اس کی تفریح کی چیز بن گئی ہے۔ اس کی ذلت اور پستی کی مثالیں آئے دن ان کے تجربہ میں آئی ہوں گی۔ اور کوئی تعجب نہیں کہ ان کا درد مند دل اس زبوں حالی پر رو اٹھتا تھا اور اس کی اصلاح کے لیے بیتاب ہوجاتا تھا۔ ان کے افسانے اور ناول زخم خوردہ دل کے نالے ہیں جن میں تاثیر کی صفت کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے۔

ہمارا شاعر اور ادیب بالعموم قوت عمل سے خارج ہوتا ہے۔ دنیا اس کے کیفیات قلب کی تحریک کا آلہ ہے۔ اسے اپنی کیفیات دنیا سے زیادہ عزیز ہیں۔ وہ دنیا کے حالات سے اسی حد تک متاثر ہوتا ہے کہ اس کی کیفیتیں بیدار ہوجائیں۔ اس سے زیادہ اسے دنیا سے دلچسپی نہیں۔

مولانا راشد محض ادیب نہ تھے۔ وہ مفکر بھی تھے اور مصلح بھی۔ یوں اردو میں اور بھی ناولسٹ ہوئے ہیں جنھیں نے تمدنی مسائل پر افسانے لکھے ہیں۔ مگر ان کی تصانیف میں چوٹ نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے بیواؤں کی شادی یا پردہ یا طلاق وغیرہ کے مسائل کو محض اس لیے اپنا موضوع بنایا کہ وہ اس پر آسانی سے افسانے گڑھ سکتے تھے یا اس لیے کہ پبلک کو ان مسائل سے دلچسپی تھی اور ایسی وقتی تصانیف مقبول ہوسکتی تھیں۔ ایسا نہیں معلوم ہوتا کہ سوشل مسائل سے انھیں روحانی کوفت ہوتی ہے اور جو کچھ وہ لکھ رہے ہیں وہ ایک مستقل اصلاحی جوش کے عالم میں لکھ رہے ہیں۔ مولانا راشد الخیری کے افسانوں میں صداقت ہے، درد ہے، غصہ ہے، بے چار گی ہے، جھنجلاہٹ ہے، جیسے وہ سماج کے بے اثری، بے حسی، بے دردی سے نالاں ہیں اور دست بدعا ہیں کہ ان کے لفظوں میں تاثیر پیدا ہو۔ لوگ ان کی باتیں سنیں اور ان پرغور اور عمل کریں۔

ان کے جتنے سوشل ناول اور افسانے ہیں وہ بھی جوش اصلاح سے لبریز ہیں۔ وہ استدلال سے بھی کام لیتے ہیں، نصیحتوں سے بھی ، حسن بیان سے بھی اور اسلام کی

تاریخ اور روایات اور شرعی احکام سے بھی چاہتے ہیں۔ کاش ان کی آواز میں صور اسرافیل کی سی ہنگامہ خیزی ہوتی۔ اس انہماک میں بعض اوقات ان کی تصانیف میں فنی خامیاں پیدا ہوگئی ہیں۔ کبھی کبھی ایسا خیال ہونے لگتا ہے کہ یہ کسی خطیب کی اپیل ہے۔ کوئی ادبی تخلیق نہیں۔ اکثر مصلح اور مفکر ادیب پر غالب آ گیا ہے۔ لیکن مولانا راشد حقائق سے اتنے قریب تھے اور ان سے اس درجہ متاثر ہوتے تھے کہ ان کا ذہن فنی اصولوں کو نظر انداز کرنے کے لیے مجبور ہوجاتا تھا۔ بیشک دنیا آرٹسٹ کی محدود فکر سے کہیں وسیع تر ہے۔ خدا کی دنیا اور انسان کی دنیا میں کوئی نسبت نہیں۔ خدا کی دنیا میں آئے دن ایسی صورتیں پیش آتی رہتی ہیں جنھیں انسان کی دنیا گوارا نہیں کرسکتی جو انسان کے فہم سے بعید ہے۔

واقعیت چاہتی ہے کہ آرٹسٹ دنیا کو اسی طرح دکھائے جیسے وہ اسے دیکھتا ہے۔ اگر اس سے اس کے انسانی احساسات کو صدمہ پہنچتا ہے تو پہنچے۔ اگر اس سے اس کے حسن انصاف کو چوٹ لگتی ہے تو لگے۔ پر اسے واقعیت سے منحرف ہونے کی اجازت نہیں۔ مگر ادیب سب کچھ سمجھنے پر بھی آئیڈیلسٹ بننے کے لیے مجبور ہے۔ جب تک اس کی نظر میں سوسائٹی کی کوئی بہتر صورت نہیں ہے۔ موجودہ معاشرہ کی ناہمواریاں کیسے اسے بیتاب کریں گی۔ ہم نے اگر دہلی نہیں دیکھی ہے تو ہم اپنے قصبے کی گندگی اور عفونت سے کیوں کر بیزار ہوں گے۔ بے قناعتی کے لیے کسی اونچے آئیڈیل کا ذہن میں ہونا لازمی ہے۔ تنقید وہی کرسکتا ہے جو صحیح سے واقف ہے۔ ادب بھی تو تنقید حیات ہے۔ اگر کسی بہتر زندگی اور زیادہ خوبصورت سوسائٹی کی صورت ہمارے ذہن میں نہیں ہے تو ہم موجودہ سوسائٹی کو کھینچ کر اصلاح کی کس منزل مقصود کی طرف لے جائیں گے؟

مولانا راشد الخیری آئیڈیلسٹ تھے، ان کا تمدنی آئیڈیل اسلام کا ابتدائی دور تھا۔ جب لوگوں کے دلوں میں خدا کا خوف تھا اور ایمان کی روشنی تھی، جب لوگ مہمان نواز تھے اور اخوت پسند تھے، جب توحید اپنی خالص صورت میں جلوہ گر تھی، جب عورت کے حقوق سلب نہیں کیے گئے تھے، جب اسے چار دیواری کے اندر قید نہیں کیا گیا تھا، جب وہ دینی مسائل پر رائے زنی کرتی تھی۔ جب وہ اپنے حقوق سے ہی واقف نہ تھی۔ اپنے فرائض سے بھی آگاہ تھی جو فی الواقع ایک ہی مسئلہ کے دو پہلو ہیں۔ جو لازم

ملزوم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جب وہ شوہر کے دوش بدوش میدان جنگ میں جاتی تھی اور زخمی سپاہیوں کی مرہم پٹی کرتی تھی۔ جب وہ صحیح معنوں میں خاندان پر حکومت کرتی تھی۔ مولانا راشد الخیری کا آئیڈیل وہی سنہرا اسلامی دور تھا۔ وہیں سے ان کے قلم کو تحریک ملتی تھی۔ بے شک وہ قدامت پسند تھے، دور حاضر کی نمائشی تہذیب نے انھیں فریفتہ نہیں کیا تھا، ان کی نگاہ حق کی زندگی پر تھی۔ کتنی عفت مآب تھیں وہ پرانے زمانے کی دیویاں، کتنی حیا پرور، کتنی متحمل اور صابر، کتنی مستقل مزاج جو کٹھن سے کٹھن موقعوں پر بھی وضعداری کا نباہ کرتی تھیں۔ جنھیں مرجانا قبول تھا بجائے اس کے کہ کسی کی شرمندۂ احسان بنیں۔

آج اس دل و دماغ کی عورتیں کہاں ہیں؟ اور جو کچھ کور کسر تھی وہ اس مہاجنی، نفسیاتی مغربیت نے مٹادی۔ جب سنیما دیکھنا بچوں کی نگہداشت سے زیادہ مرغوب ہے اور خود آرائی روحانی تسکین کا ذریعہ۔ جب خود پروری اور نازک مزاجی نام پر مکھی نہیں بیٹھنے دیتی۔ جب حقوق کے نقار خانے میں فرائض کی طوطی دہن بستہ ہو رہی ہے۔ جب تعلیم برکت کی جگہ لعنت ثابت ہو رہی ہے، جس نے ایثار اور محبت اور ہمدردی اور انکسار کا خاتمہ کردیا۔ جب کتوں کی محبت انسان سے زیادہ پیاری ہے اور جب ہر شخص زیادہ سے زیادہ عیش کرنا چاہتا ہے۔ چاہے دوسروں کو کتنی ہی تکلیف کیوں نہ ہو۔

اور جسے ہم قدیم کہتے ہیں کیا وہ اسی لیے مورد الزام ہے کہ وہ قدیم ہے! آج ہم دیکھ رہے ہیں کہ قدیم ہی نئے دور کی منزل ہے۔ وہی پرانی اخوت، وہی پرانی سادگی اور سچائی، آج اس نئے دور کی منزل مقصود ہے۔ نیا دور پھر اس قدیم کی طرف جا رہا ہے۔ تمدن کی غلط تفسیر نے سوسائٹی پر بے معنی پابندیاں عائد کیں۔ پردہ کی قید امارت اور ریاست کی شان میں داخل ہوگئی۔ توہمات ایمان کا جز بن گئیں اور ہم اسی تاریکی میں راستہ ٹٹول رہے تھے کہ نئے دور نے آکر ہمیں بتایا کہ تم غلط راستے پر جا رہے ہو۔ عروج کا راستہ نہیں پستی کا راستہ ہے۔ لیکن جب ہماری آنکھوں کی چکا چوند مٹی تو ہمیں معلوم ہوا کہ قدیم معاشرت اپنی سادگی اور خلوص میں نئی معاشرت کی نمائش اور تکلف سے کہیں بہتر تھی۔ اور روسو نے فطری زندگی کی جو آواز اٹھائی تھی اور جس کا اس وقت مضحکہ اڑایا گیا تھا، آج ساری دنیا کے مفکر اس آواز سے ہم آہنگ ہیں۔

اور یہ تسلیم کیا جانے لگا ہے کہ انسان کی نجات فطرت کی طرف واپس جانے میں ہے۔ یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ آج ہم زیادہ فطری غذا کھانے، زیادہ فطری زندگی بسر کرنے، زیادہ فطری لباس پہننے کی جانب مائل ہیں۔ حالانکہ ہماری قدامت ابھی ان تبدیلیوں کو بدمذاقی اور عریانیوں کے نام سے ہی پکار رہی ہے۔ ہم نے محکومیت کی جان کنی میں یہ سمجھ لیا کہ ہمارا تمدن، ہمارا مذہب، ہمارا سب کچھ ذلیل ہے اور مغرب کا تمدن اور مذہب اورسب کچھ قابل ستائش ، مگر اب اتنے دنوں کے بعد ہمیں معلوم ہونے لگا ہے کہ ایک تمدن سے مغرب اپنی خود نجات حاصل نہیں کرسکا وہاں بھی مفکروں کے دماغ ایک نئی تہذیب کی تلاش میں سرگرداں ہیں۔ وہاں بھی وہ طبقہ جس میں سرمایہ داروں اور ملوکیت کی کثرت ہے برسر اختیار ہے۔ اسی کے ہاتھ میں فوجیں ہیں اور پارلیمنٹیں ہیں، حکام ہیں، اسی کی آواز آخری آواز ہے اور اگرچہ عوام کا طبقہ صدیوں سے سرمایہ داروں کے اس قلعہ کو توڑنا چاہتا ہے مگر قلعہ اتنا مضبوط اورکھائیوں سے اتنا گھرا اور مہلک اسلحہ سے اتنا مسلح ہے کہ اس میں ایک شگاف ہونا بھی مشکل ہو رہاہے۔

مولانا راشد الخیری کی قدامت پرستی دور جدید سے خائف ہونے کے بدلے اس کا خیر مقدم کرتی تھی۔ مگر اسی حد تک کہ اس کے مضر اثرات سوسائٹی میں نہ پھیلنے پائیں۔ ان کے موضوعات، فلسفہ یا نفسیاتی مسائل پر مبنی نہ ہوتے تھے۔ زندگی کے نقشے اس طرح کھینچنا کہ معاشرت موجودہ کی خرابیاں دور ہوں۔ یہی ان کا مقصد تھا اور اس میں وہ بدرجہ اتم کامیاب ہوئے ہیں۔

اسراف اور بے معنی رسوم اور باطل اعتقادات اورنفس پرستی وہ خاص اسباب ہیں جنھوں نے سوسائٹی کی یہ درگت بنا رکھی ہے۔ اور آپ نے بار بار مختلف پیرایوں میں ان کی جڑکھودنے کی کوشش کی ہے۔ آپ کو خانہ داری کے امور کی وہ واقفیت تھی جو آج شاید پرانے خاندانوں کی بڑی بوڑھیوں کو ہو تو ہو۔ ''حیات صالحہ'' میں آپ نے صالحہ کی شادی کے موقع پر کپڑوں اور گوٹے ٹھپے کی جو تفصیل دی ہے اس کی نوعیت سمجھنے کے لیے ایک لغت کی ضرورت ہوگی۔ کیونکہ وہ چیزیں اب معدوم ہوتی جا رہی ہیں۔ آپ کی تصانیف میں غیر معمولی سیرتیں بہت کم ہیں، بیشتر وہی انسان ہیں جنھیں ہم روز دیکھتے ہیں اور اگرچہ فرد نہیں بلکہ اپنے طبقے کے نیابت کنندے ہیں۔ لیکن مولانا

ان کے ظاہر و باطن سے اس قدر مانوس ہیں کہ ان عام سیرتوں میں شخصیت پیداہوگئی ہے وہ ان کی نفسیاتی تحلیل نہیں کرتے اور نہ ہمیں اس توجیہ کی کوئی ضرورت معلوم ہوتی ہے۔ حالات اس قدر مشاہداتی ہیں کہ باطن کے انکشاف کی کوشش بے کار معلوم ہوتی ہے۔ آپ نے تخیل و ایجادات سے اتنا کام نہیں لیا، جتنا تجربہ سے۔ اس لیے ان کے کردار عام طور پر فطری ہوتے ہیں۔ ان میں الجھاؤ اور پیچیدگیاں نہیں ہوتیں۔ جب افسانہ نگار ایسے کردار کی تخلیق کرتا ہے جس کا وجود محض اس کے ذہن میں ہے جسے اس نے شعوری حالت میں کبھی نہیں دیکھا تو اسے نفسیات و قیاسات سے کام لینا پڑتا ہے۔ ایک خاص سیرت کا انسان مخصوص حالات میں کیا طرز عمل اختیار کرے گا، یہ فیصلہ کرنا اس کے لیے مشکل ہوجاتا ہے۔ کیوں کہ اسے یہ فکر دامنگیر رہتی ہے کہ کہیں مخصوص سیرت اور اس کے طرز عمل کی کوئی نامطابقت نہ پیدا ہوجائے۔ مگر مولانا راشد الخیری کے افراد تو وہ ہیں جنھیں انھوں نے جیتے جاگتے دیکھاہے۔ ان کے متعلق انھیں کسی قسم کا شبہ نہیں، وہ مخصوص حالات میں وہی برتاؤ کریں گے جس کی ان سے امید کی جاتی ہے یا جن کا مولانا نے پہلے ہی فیصلہ کرلیا ہے۔ ان کے افراد یا تو قدامت پرست ہیں اور ہر ایک نئی چیز کے دشمن چاہے وہ سوسائٹی کے لیے کتنی ہی مبارک کیوں نہ ہو یا وہ نئی روشنی کے دلدادہ اور ہر ایک پرانی چیز کے دشمن چاہے اس میں کتنے ہی محاسن کیوں نہ ہوں۔ آپ کے کیرکٹروں میں ارتقاء کا جو ڈھنگ اختیار کیا گیا ہے، وہ اتنا فطری اور ماحول سے اتنا ہم رنگ ہے کہ فوری تغیرات بھی ہمیں الجھن میں نہیں ڈالتے۔

''صالحہ'' کے کردار میں جو تغیر ہوتا ہے وہ اتنی خوبصورتی سے پیش کیا گیا ہے کہ ہمیں ذرا بھی حیرت نہیں ہوتی۔ وہی لڑکی جو سید کاظم حسین کی آنکھ کی پتلی تھی، ماں کے مرنے کے بعد نہ اسے خانہ داری کی فکر رہتی ہے، نہ اپنے عزیز باپ کی آسائش کی پروا، جب دیکھو ماں کو یاد کرکے روتی رہتی ہے، گھر کی حالت روز بروز خراب ہوتی جاتی، بچے آوارہ پھرنے لگتے ہیں۔ کاظم حسین دوسری شادی کرنے پر راضی تو بڑی مشکل سے ہوتے ہیں۔ مگر شادی ہوتے ہی سلیقہ دار اور جوان تمیزن ان پر جادو سا کردیتی ہے۔ صالحہ کی طرف سے ان کی آنکھیں پھر جاتی ہیں، وہی بیٹی پر جان نثار کرنے والا باپ اس کا دشمن بن جاتا ہے اور ایک بدمعاش آدمی کے ساتھ اس کا

نکاح کردینے سے بھی پس و پیش نہیں کرتا۔

شادی کے بد صالحہ کی حالت اور بھی بدتر ہوجاتی ہے۔ اس پر بدمزاج شوہر کی سختیاں اور بھی ناقابل برداشت، ایک روز اس ظالم نے صالحہ کو اس قدر پیٹا ہے کہ قریب قریب اس کی جان ہی لے لی۔ صالحہ ایک صابر و شاکر لڑکی ہے۔ اس حالت میں بھی وہ اپنے باپ کی زیارت کے لیے بیتاب ہے۔ مگر کاظم حسین کو اس پر قطعی رحم نہیں آتا اور صالحہ اسی بیکسی کی حالت میں دنیا سے رخصت ہوجاتی ہے۔

حالات وہی ہیں جو ہم آئے دن دیکھتے ہیں مگر اس واقعیت کے ساتھ لکھے گئے ہیں کہ کہیں افسانہ کا گمان نہیں ہوتا۔ محض تخیل سے صالحہ جیسے کیرکٹر کی تخلیق مشکل ہے۔ وہ تو ان صدہا لڑکیوں میں سے ایک ہے جو مصنف کی نظر سے گزری ہیں اور کاظم حسین بھی دیکھے بھالے آدمیوں میں ہیں، جو فرشتہ خصلت ہونے پر بھی نئی بیوی کے حسن اور شباب اور سلیقہ و صفائی پر اتنے فریفتہ ہوجاتے ہیں کہ ان کی ساری فضیلت دھری رہ جاتی ہے۔ نئی بیوی پاکر انسان اپنے ہی جگر کے ٹکڑوں کا ایسا دشمن ہوسکتا ہے۔ ''حیات صالحہ'' محض قصہ نہیں ہے وہ سچ مچ حیات ہے اس میں بیاگرفی کی حقیقت اور تفصیل اور زندگی موجود ہے۔

''حیات صالحہ'' میں اگر نسائیت کا اونچا آئیڈیل پیش کیا گیا ہے تو ''طوفان حیات'' میں ایک کم عقل، اڑاؤ، باطل پرست، ضدن عورت کا مرقع کھینچا گیا ہے۔ شوہر کی کیا حالت ہے اس کی اسے مطلق پروا نہیں۔ وہ تو دل کھول کر خرچ کرے گی، چھوٹی چھوٹی معمولی تقریبوں میں بھی وہ اس فراخ دلی سے اہتمام کرتی ہے جیسے کوئی دفینہ موجود ہے۔ خفیف الاعتقاد حد درجہ کی پیروں اور ملاؤں کو خدا سمجھنے والی، اس کا شوہر انعام حالات زمانہ سے باخبر ہے۔ اصول پرور بھی، مگر نہایت کمزور، بیوی کی ضد اور حجت کے سامنے نہایت لاچار ساری جائداد برباد ہوجاتی ہے، نوکری سے ہاتھ دھونا پڑتا ہے، قرقی آتی ہے۔ میاں بیوی گھر سے بھاگتے ہیں، ایک شریف بزرگ کو ان پر رحم آتا ہے وہ ان کی مدد کرتے ہیں۔ ماں کی تو یہ کیفیت ہے اور اس کی لڑکی ناصرہ حد درجہ سلیقہ شعار حسن انتظام میں لاثانی، نہایت دیندار، شرک سے کوسوں دور رہنے والی۔ اس کے حسن انتظام سے انعام کو زندگی کے آخری دنوں میں کچھ سکون حاصل

ہوتا ہے۔ مگر اس لڑکی کی شادی ایک گمراہ مشرک سے جسے پیروں اور فقیروں کا خبط ہے کردی جاتی ہے ـــــ میاں بیوی میں ان بن ہوتی ہے۔ ایک شاہ صاحب نے انعام کو تسخیر کررکھا ہے۔ ان کے ایما سے ناصرہ گھر سے نکال دی جاتی ہے۔ مگر بعد کو قلعی کھلتی ہے کہ پیر صاحب رنگے سیار تھے۔ غضب کے مفسد اور حرام خور۔ مریدوں کی سہل اعتقادی کے مزے لوٹا کرتے تھے۔ پارسائی کا ایسا جال بچھا رکھاتھا کہ سیدھے سادھے ضعیف اعتقاد والے اس میں پھنستے رہتے تھے، آخر انعام کو معلوم ہوتی ہے کہ اس ملا نے اس کے بڑے لڑکے کو زہر دیا ہے، ملا ٹھوکریں مار کر نکال دیا جاتا ہے۔

اس افسانہ میں انعام اور ہاجرہ خاص افراد ہیں۔ دونوں میں واقعیت کا کمال موجود ہے۔ انعام یا ہاجرہ کے کیرکٹر میں کہیں بھی ایسا موقع نہیں آتا کہ دل میں کوئی شبہ پیدا ہوا۔ حقیقت کا وہم اوّل سے آخر تک قائم رہتا ہے، اگرچہ مصنف نے ہاجرہ اور انعام دونوں ہی کی تخلیق ایک خاص منشا سے کی ہے۔ ان سے وہی حرکات سرزد کرائی ہیں جو ان کی منشا کو پورا کریں۔ ان کے منہ سے وہ الفاظ نکلوائے ہیں جو انھیں افسانہ کے مقصد کی تکمیل کے لیے ضروری معلوم ہوئے۔ لیکن کہیں افسانہ کا گمان نہیں ہوتا۔

مولانا راشد الخیری کے طرز تحریر میں روانی ہے اور سلاست، دہلی کی بیگماتی زبان لکھنے میں وہ اپنا ثانی نہیں رکھتے۔ بعض اوقات وہ ایک ہی خیال کو ظاہر کرنے لیے کئی جملے لکھتے چلے جاتے ہیں جس سے عبارت میں ترنم زیادہ ہوجاتا ہے مگر بلاغت کا لطف کم ہوجاتا ہے۔ ضرب الامثال کا آپ کے پاس لازوال خزانہ ہے۔ سوسائٹی کے درد ناک مناظر کھینچنے میں آپ کو ید طولیٰ حاصل ہے۔ ایسے موقعوں پر آپ جذبات کا اور الفاظ کا ایسا استعمال کرتے ہیں کہ ناظر کا کلیجہ دہل جاتا ہے۔

غیر مسلموں کو اگر کوئی شکایت ہوسکتی ہے تو وہ یہ ہے کہ آپ نے جو کچھ لکھا ہے، مسلمانوں کے لیے لکھا ہے جس طبقہ کو اٹھانا چاہتے ہیں وہ مسلمانوں کا طبقہ ہے۔ اتنا ہی نہیں کہیں کہیں تو آپ کے افسانے مذہبی تبلیغ کی صورت اختیار کرلیتے ہیں۔ مگر اس سے قطع نظر آپ نے اردو میں عورتوں کے لیے جو لٹریچر مہیا کیا ہے وہ زندہ جاوید ہے اور اس کے لیے اردو زبان ہمیشہ آپ کی ممنون رہے گی۔

'عصمت' جولائی ۱۹۳۶ء

مہاجنی تمدن

مژدہ اے دل کہ مسیحا نفسے می آید
کہ زانفاس خوشش بوئے کسے می آید

جاگیر داری تہذیب میں قوی دست و بازو اور مضبوط کلیجہ ضروریات زندگی میں شامل تھا، اور ملوکیت میں لسانی اور ذہنی کمالات اور بے زبان اطاعت گزاری زندگی کے لوازم تھے۔ مگر ان دونوں حالتوں میں عیوب کے ساتھ ساتھ کچھ خوبیاں بھی تھیں۔ انسان کے جذبات صالح فنا نہ ہوئے تھے، اگر جاگیر دار رقیب کے خون سے اپنی تلوار کی پیاس بجھاتا تھا تو بسا اوقات اپنے محسن یا دوست کے لیے زندگی کی بازی بھی لگا دیتا تھا۔ بادشاہ اگر اپنے حکم کو قانون سمجھتا تھا اور سرکشی کا مطلق متحمل نہ ہوسکتا تھا تو رعایا پروری بھی کرتا تھا۔ انصاف پسند بھی ہوتا تھا۔ بادشاہوں کے فتوحات یا تو انتقام پر مبنی ہوتے تھے یا آن بان اور رعب محرک قائم رکھنے کا جذبہ ان کا محرم ہوتا تھا، یا پھر ملک گیری اور حکومت کا مردانہ ولولہ انھیں حرکت میں لاتا تھا، لیکن ان فتوحات کا یہ مقصد ہرگز نہ ہوتا تھا کہ رعایا کا خون چوس لیا جائے۔ اس لیے کہ سلاطین عامۃ الناس کو اپنی خود غرضی اور نفع پرستی کی بھٹی کا ایندھن نہ سمجھتے تھے۔ بلکہ ان کی شادی و غم میں شریک ہوتے تھے۔ اور ان کے کمال کی قدر کرتے تھے۔

مگر اس مہاجنی تہذیب میں ہر ایک قسم کی تحریک دولت اور صرف دولت کی غرض سے وجود میں آتی ہے، اگر حکومت کی جاتی ہے تو اس لیے کہ مہاجنوں کو زیادہ سے زیادہ نفع حاصل ہو، اس اعتبار سے گویا آج مہاجنوں کی ہی حکومت ہے، انسانی جماعت دو حصوں میں منقسم ہوگئی ہے، بڑا حصہ تو مرنے اور کھپنے والوں کا ہے اور بہت

ہی چھوٹا حصہ ان لوگوں کا جو اپنے اقتدار رسوخ سے اس بڑی جماعت کو اپنے قابو میں کیے ہوئے ہیں۔ انھیں اس بڑے حصہ سے کسی قسم کی ہمدردی نہیں، مطلق رعایت نہیں، اس کا وجود محض اس لیے ہے کہ اپنے آقاؤں کے پسینہ بہائے خون گرائے اور ایک دن چپ چاپ مرجائے۔ افسوس کہ حکمران طبقے کے خیالات و نظریات اور اصول محکوم طبقے میں بھی سرایت کرگئے ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہر شخص اپنے کو شکاری سمجھتا ہے۔ اور اس کا شکار ہے سوسائٹی، وہ سوسائٹی سے بالکل الگ ہے۔ اگر کوئی رشتہ ہے تو یہ کہ وہ کہیں چال اور حکمت عملی سے سوسائٹی کو احمق بنانے اور اس سے جس قدر فائدہ اٹھایا جاسکے۔ اٹھا لے دولت کی حرص نے انسانی جذبات پر کامل فتح حاصل کرلی ہے، شرافت اور نجابت اور کمال کا معیار دولت اور صرف دولت ہے۔ جس کے پاس دولت ہے وہ فرشتہ ہے چاہے اس کا باطن کتنا ہی سیاہ کیوں نہ ہو۔ لٹریچر اور آرٹ اور دیگر کمالات سب ہی دولت کے کاسہ لیسوں میں سے ہیں، یہ ہوا اتنی زہریلی ہوگئی ہے کہ اس میں زندہ رہنا محال ہوتا جا رہا ہے۔ ڈاکٹر اور حکیم ہے کہ وہ بلابیش قرار فیس لیے بات نہیں کرتا، وکیل اور بیرسٹر ہے کہ وہ منٹوں کو اشرفیوں سے تولتا ہے۔ کمال کی کامیابی اس کی مالی قیمت کے اعتبار سے ہو رہی ہے۔ مولوی صاحب اور سوامی جی بھی اہل زر کے آستانے پر جبہ سائی کرتے نظر آتے ہیں، اخبارات میں وہ انھیں کا راگ الاپتے ہیں، اس دولت نے انسان کے دل و دماغ پر اتنا تسلط جما لیا ہے کہ بظاہر اس کی سلطنت پر کسی طرف سے حملہ کرنا دشوار ہوگیا ہے۔ وہ رحم اور خلوص اور وفادار اخلاق کا پتلا انسان دولت کی ایک بے حس بے رحم، مشین بن کر رہ گیا ہے۔ چنانچہ اس مہاجنی تہذیب نے نئے نئے آداب اور قوانین وضع کرلیے ہیں، جن پر آج سوسائٹی کا نظام چل رہا ہے۔ ان میں ایک یہ نظریہ ہے کہ وقت ہی دولت ہے۔ پہلے وقت زندگی تھا۔ اس کا بہترین مصرف کسب کمال یانوع انسان کی حمایت اور دست گیری تھا۔ اب اس کا بہترین استعمال حصول زر ہے۔ ڈاکٹر صاحب ہاتھ مریض کی نبض پر رکھتے ہیں، اور نگاہ گھڑی پر ان کا ایک ایک منٹ ایک ایک اشرفی ہے، اگر مریض نے صرف ایک اشرفی نظر کی ہے تو وہ اسے ایک منٹ سے زیادہ وقت نہیں دے سکتے، مریض اپنی داستان درد سنانے کے لیے بیتاب ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب بالکل مخاطب نہیں ہوتے۔

انھیں مریض سے مطلق دلچسپی نہیں،وہ ان کی نگاہ میں محض فیس دینے والی ہستی ہے، اور کچھ نہیں۔ وہ جلد سے جلد نسخہ لکھیں گے اور دوسرے مریض کو دیکھنے چلے جائیں گے۔ ماسٹر صاحب پڑھانے آتے ہیں ان کا ایک گھنٹہ وقت معین ہے وہ گھڑی سامنے رکھ لیتے ہیں، جیسے گھنٹہ پورا ہوا اور وہ اٹھ کھڑے ہوئے۔ لڑکے کا سبق ادھورا رہ گیا ہے تو رہ جائے۔ ان کی بلا سے وہ ایک گھنٹہ سے زیادہ وقت کیسے دے سکتے ہیں۔ کیونکہ وقت روپیہ ہے، اس حرص زر نے انسانیت اور دوستی کا قلع قمع کردیا ہے۔ میاں کو بیوی یا لڑکوں سے بات کرنے کی مہلت نہیں، دوست اور اعزہ کس شمار میں ہیں، جتنی دیر وہ باتیں کرے گا اتنی دیر میں تو وہ کچھ کما لے گا۔ کچھ کما لینا ہی حاصل زندگی ہے باقی سب کچھ تضیع اوقات ہے۔ وہ اس پر مجبور ہے کہ بغیر کھائے اور سوئے کام نہیں چل سکتا۔ اتنا تضیع اوقات تو کرنا ہی پڑتا ہے۔

اگر آپ کا کوئی عزیز یا دوست اپنے پیشہ میں شہرت پیدا کرچکا ہے تو سمجھ لیجیے آپ کی اس کے یہاں آب رسائی ممکن نہیں۔ آپ کو اس کے در دولت پر جاکر کارڈ دینا ہوگا وہ حضرت بہت مصروف ہوں گے۔ آپ سے بمشکل دو ایک باتیں کریں گے یا صاف جواب دے دیں گے کہ آج فرصت نہیں ہے، وہ اب بندہ زر ہیں، مروت اور دوستی کا فاتحہ پڑھ چکے ہیں۔

اگر آپ کا کوئی دوست وکیل ہے اور آپ کسی مقدمہ میں پھنس گئے ہیں تو اس سے کسی قسم کی مدد کی توقع نہ رکھیے۔ وہ اگر مروت کو دریا میں غرق نہیں کرچکا ہے تو آپ سے معاملے کی بات شاید نہ کرے گا۔ مگر آپ کے مقدمے پر ذرا بھی توجہ نہ کرے گا۔ اس سے کہیں بہتر ہے کہ آپ کسی نہ آشنا کے پاس جائیں اور اس کی پوری فیس ادا کریں۔ خدا نہ کرے کہ آج کسی شخص کو کسی فن میں کمال حاصل ہوجائے۔ پھر اس میں انسانیت نام کو نہیں رہ جاتی۔اس کا ایک ایک منٹ قیمتی ہوجاتا ہے۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ وقت عزیز کو فضول کی گپ شپ میں کھویا جائے مگر یہ مطلب ضرور ہے کہ حرص کو انسانیت اور ہمدردی اور غریب دوستی کے حقوق پر متصرف نہ ہونے دیا جائے۔

مگر آپ اس بندہ زر کو برا نہیں کہہ سکتے۔ جس رو میں ساری دنیا بہ رہی ہے، اسی رومیں وہ بھی بہ رہا ہے۔ اعزاز اور وقار ہمیشہ سے انسانی خواہشوں کی معراج رہا ہے۔ جس زمانہ میں کمال اعزاز اور وقار کا ذریعہ تھا اس وقت لوگ کسب و کمال کرتے تھے۔ جب دولت اس کا واحد ذریعہ ہے تو انسان مجبور ہے کہ دل و جان سے اس کی عبادت کرے۔ وہ ولی نہیں، فقیر نہیں، تاریک الدنیا نہیں، وہ دیکھ رہا ہے کہ اس کے پیشے میں جن خوش نصیبوں نے فروغ پایا ہے، وہ اسی شاہراہ کے رہرو تھے جس پر وہ خود چل رہا ہے، وقت دولت ہے، اس اصول پر وہ ایک کامیاب انسان کو عمل کرتے دیکھتا ہے، اگر وہ بھی انھیں کے نقش قدم پر چلتا ہے، تو اس کی کیا خطا ہے، اعزاز اور امتیاز کی حوس تو دل سے محو نہیں کی جاسکتی، وہ دیکھ رہا ہے کہ جن کے پاس دولت نہیں ہے، اور اس لیے نہیں ہے کہ انھوں نے وقت کو دولت نہیں سمجھا، ان کا کوئی پرسان حال نہیں ہے، وہ اپنے پیشہ میں ماہر اور قادر ہوتے ہوئے بھی کس میپرسی کی حالت میں پڑے ہوئے ہیں، جس میں ذرا بھی شوق زیست اور تمنا حیات ہے، وہ تو یہ کس میپرسی کی حالت برداشت نہیں کرسکتا۔ اسے تو مروت اخلاق اور دوست داری کو دل سے یک قلم نکال کر فنا فی الزر ہوجانا پڑے گا۔ تب ہی لکشمی کے پروان ملیں گے اور یہ کوئی ارادی فعل نہیں ہے بلکہ سرتا سر اضطراری ہے، اس کے دل کی حالت خود بخود کچھ اس طرح کی ہوگئی ہے کہ اسے اس کے سوا اور کسی کام سے تعلق ہی نہیں رہا ہے۔ اگر اسے کسی تقریب میں آدھ گھنٹہ بیٹھنا پڑے تو سمجھ لو جبری قید ہے اس کی ساری دماغی اور جذباتی اور تمدنی دلچسپیاں صرف اسی ایک مرکز پر آکر جمع ہوگئی ہیں اور کیوں نہ ہوں وہ دیکھ رہا ہے، دولت کے سوا اس کا اور کوئی اپنا نہیں ہے، دوست احباب بھی اپنی غرض لے کرہی اس کے پاس آتے ہیں، اعزا بھی اس کی دولت ہی کے پجاری ہیں، وہ جانتاہے اگر وہ مفلس ہیں تو اس ہجوم احباب میں ایک بھی نہ نظر آتا اور ان عزیزوں میں ایک بھی قریب نہ پھٹکتا، اسے اپنی حیثیت بنانی ہے، اپنے بڑھاپے کے لیے کچھ پس انداز کرنا ہے۔ اپنے لڑکوں کے لیے کچھ کرجانا ہے، تاکہ انھیں در بدر ٹھوکریں نہ کھانی پڑیں، اس ناہمدرد اور سرد مہر دنیا کا اسے پورا تجربہ ہے۔ وہ اپنے لڑکوں کو ان روح شکن حالات کا شکار نہیں ہونے دینا چاہتا۔ اسے یہ سارے محلے جو ایک متمدن

زندگی کے لوازم ہیں، خود طے کرنے پڑیں گے، اور بلا زندگی کو تجارتی اصول پر چلائے وہ ان میں سے ایک مرحلہ بھی نہیں طے کرسکتا۔

اس تہذیب کا دوسرا نظریہ ہے Business is Businees یعنی معاملہ معاملہ ہے۔ معاملہ میں جذبہ پروری کو دخل نہیں۔ قدیم نظرئے میں وہ حیوانی صداقت اور لٹھ مار صاف گوئی جو بے غیرتی کہی جاسکتی ہے۔نہیں ہے جو اس جدید نظریے کی روح ہے، جہاں لین دین کا سوال ہے روپے پیسہ کا معاملہ ہے وہاں نہ دوستی کا گزر ہے نہ مروّت کا، نہ انسانیت کا، بزنس میں دوستی کیسی، جہاں کسی نے اس نظریے کی آڑ لی اور آپ لاجواب ہوئے پھر آپ کی زبان نہیں کھل سکتی۔ ایک صاحب ضرورت سے مجبور ہوکر اپنے کسی مہاجن دوست کے پاس جاتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ وہ ان کی کچھ مدد کرے۔ یہ بھی امید رکھتے ہیں کہ شاید وہ شرح سود میں کچھ کمی کردے۔ مگر جب دیکھتے ہیں کہ یہ حضرت میرے ساتھ بھی وہی کاروباری برتاؤ کر رہے ہیں تو کچھ رعایت کی استدعا کرتے ہیں، دوستی اور بے تکلفی کی بنا پر آنکھوں میں آنسو بھر کر بڑے درد ناک لہجے میں فرماتے ہیں بندہ پرور میں اس وقت بہت زیر بار ہوں ورنہ آپ کو تکلیف نہ دیتا۔ للہ مجھ پر رحم کیجیے، سمجھ لیجیے کہ ایک پرانے دوست ...... وہیں قطع کلام ہوتا ہے اور تحکمانہ انداز سے فرمایا جاتا ہے لیکن جناب بزنس از بزنس Businessis Business اسے آپ بھولے جاتے ہیں، بس گویا غریب سائل پر بم گر پڑا۔ اب اس کے پاس کوئی دلیل، کوئی حجت نہیں۔ چپکے سے اٹھ کر اپنی راہ لیتا ہے یا اپنے معاملہ پسند دوست کی ساری شرطیں قبول کرلیتا ہے، مہاجنی تہذیب نے دنیا میں جتنی بدعتیں پھیلائی ہیں ان میں سب سے زیادہ قاتل، سب سے زیادہ خون آشام، یہی معاملے والا نظریہ ہے۔ میاں بیوی میں بزنس، باپ بیٹے میں بزنس، استاد شاگرد میں بزنس، سارے انسانی اور روحانی اور سماجی تعلقات ختم۔ بس انسان انسان میں اگر کوئی رشتہ ہے تو بزنس کا، لعنت ہے اس بزنس پر لڑکی اگر بدقسمتی سے کنواری رہ جاتی ہے اور اپنے لیے کوئی ذریعہ معاش نہیں نکال سکتی، تو اپنے باپ کے گھر میں ہی اسے خادمہ کا کام کرنا پڑتا ہے، یوں لڑکے اور لڑکیاں سبھی گھروں میں گھر کا کام کرج کرتے ہی ہیں، اس طرح جیسے ماں باپ کرتے ہیں، لیکن کوئی انھیں خدمت گار نہیں سمجھتا، مگر اس

مہاجنی تہذیب میں ایک خاص عمر کے بعد لڑکی گھر کی لونڈی اور اپنے بھائی کی خادمہ ہو جاتی ہے۔ پدر بزرگوار اپنے سعادت مند بیٹے کے کفش بردار بن جاتے ہیں، اور ماں اپنے سپوت کی جاروب کش۔عزیز اور رشتہ دار تو کسی شمار میں ہی نہیں۔ بھائی بھی بھائی کے گھر آئے تو مہمان ہے۔ اکثر تو اسے مہمانی کا بل ادا کرنا پڑتا ہے ، اس تہذیب کی روح ہے انفرادیت تن پروری، سب کچھ اپنے لیے۔

مگر یہاں بھی ہم کسی کو مورد الزام نہیں ٹھہرا سکتے۔ وہی اعزاز اور وقار وہی آیندہ کی فکر وہی پسماندوں کے گزر کا سوال وہی نمود و نمائش کی ضرورت ہر ایک کی گردن پر سوار ہے۔ اور وہ ہل نہیں سکتا۔ اگر وہ اس تہذیب کے آداب اور آئین کی پابندی نہ کرے تو اس کے لیے مستقل تاریک ہے۔

اب تک دنیا کے لیے اس تہذیب کی پابندی کے سوا کوئی چارہ نہ تھا اسے طوعاً و کرہاً اس کے احکام کے سامنے سرجھکانا پڑتا تھا۔ مہاجن اپنی حکومت کے زعم میں پھولا پھرتا تھا۔ ساری دنیا اس کے قدموں پر ناک رگڑ رہی تھی۔ بادشاہ اس کا غلام، وزراء، اس کے غلام، صلح و جنگ کی کنجی اس کے ہاتھ میں۔ دنیا اس کی ہوس رانیوں کے روبرو سرجھکائے ہوئے۔ ہر ملک میں اس کا بول بالا۔

لیکن اب ایک نئی تہذیب کا آفتاب مغرب بعید سے طلوع ہو رہا ہے جس نے اس ملعون مہاجنیت کی جڑیں کھود کر پھینک دی ہیں، جس کا کلیہ ہے کہ ہر فرد بشر جو اپنی دماغی یا جسمانی مشقت سے کچھ پیدا کرسکتا ہے، وہ سلطنت اور سوسائٹی کا معزز ترین رکن بن سکتا ہے۔ اور جو محض دوسروں کی محنت یا بزرگوں کے اندوختے پر رئیس بنا پھرتا ہے وہ ذلیل ترین مخلوق ہے۔ اسے ریاست کے معاملات میں رائے دینے کا بھی حق نہیں اور وہ شہریت کے حقوق کے بھی قابل نہیں ہوسکتا۔ اس نئی تحریک سے مہاجن شکستہ خاطر ہوکر بوکھلایا ہوا پھر رہا ہے اور ساری دنیا ئے مہاجنوں کی متفق اور متحد آواز اس تہذیب کو کوس رہی ہے، اس پر لعنت بھیج رہی ہے، اسے انفرادی آزادی کا فن۔ ایمانی آزادی کا مقتل اور آزادیٔ ضمیر کا مذبح کہہ رہی ہے، اس پر نئے نئے اتہام، نئے نئے بہتان تراشے جا رہے ہیں، اسے سیاہ ترین رنگوں میں رنگا جا رہا ہے، مکروہ ترین صورت میں پیش کیا جا رہا ہے۔ ان تمام ذرائع سے جو دولت اور ثروت کے لیے

ممکن الحصول ہیں اس کے خلاف پروپیگنڈہ کیا جا رہا ہے۔ اور حقیقت ہے جو ان تمام تاریکیوں کو چیر کر دنیا میں اپنی شعائیں پھیلا رہی ہے، بیشک اس نئی تہذیب نے انفرادی آزادی کے پنجے اور ناخن اور دندانے توڑ دیے ہیں، اس کی عملداری میں اب ایک سرمایہ دار لاکھوں مزدوروں کا خون پی کر موٹا نہیں ہوسکتا ۔ اسے یہ آزادی نہیں رہی کہ وہ اپنے نفع کے لیے عام ضرورت کی چیزیں گراں کرسکے دوسرے ملکوں میں اپنی مصنوعات بھیجنے کے لیے جنگ کرائے ، گولے بارود اور سامان حرب بنا کر کمزور قوموں کو پامال کرائے۔ اگر اس کا نام آزادی ہے تو بیشک اس نئی تہذیب میں آزادی نہیں، لیکن اگر آزادی کا مفہوم ہے کہ جمہور کو اچھے اور ہوا دار مکانات اور مقوی غذا اور صاف ستھرے گاؤں اور تفریح و ورزش کی آسانیاں اور بجلی کی آسائشیں اور سستا اور فوری انصاف حاصل ہو تو اس معاشرت میں جو آزادی ہے۔ وہ دنیا کی کسی دوسری مہذب ترین قوم کو بھی میسر نہیں ہے۔ ایمانی آزادی کے معنی اگر راہبوں اور کاہنوں کی مفت خور جماعت کی ''باطل تعلیم اور ضعیف الاعتقادانہ مذہبی رسوم کی پابندی ہے تو بیشک وہاں ایمانی آزادی نہیں ہے۔ لیکن اگر ایمانی آزادی کے معنی ہیں خدمت، رواداری ، جماعت کے لیے فرد کی قربانی، نیک نیتی اور جسمانی اور روحانی پاکیزگی تو اس معاشرت میں جو ایمان آزادی ہے وہ اور کسی ملک میں میسر نہیں، جہاں دولت کی بنا پر عدم مساوات ہے۔ وہاں حسد اور جبر اور بے ایمانی اور کذب اور افترا اور عصمت فروشی اور عیاشی اور ساری دنیا کی برائیاں لازمی طور پر موجود ہیں۔ جہاں دولت کی افراط نہیں، بیشتر انسان ایک ہی حالت میں ہیں۔ وہاں جلن کیوں ہو اور جبر کیوں ہو۔ وہاں عصمت فروشی کیوں ہو، اور عیاشی کیوں ہو؟ وہ جھوٹے مقدمہ کیوں چلیں اور ڈاکے اور سرقے کی وارداتیں کیوں ہوں۔ یہ ساری خرابیاں تو دولت کی منت گزار ہیں، مہاجنی تہذیب نے انھیں پیدا کیا ہے، وہی ان کی پرورش کرتی ہے، اور وہی یہ بھی چاہتی ہے کہ جو مظلوم ہیں اور مفتوح ہیں وہ صبر اور شکر کے ساتھ اپنی حالت پر قانع رہیں، اور اگر ان کی طرف سے ذرا بھی سرکشی کا اظہار ہوتو ان کی سرکوبی کے لیے۔ پولیس ہے، اور عدالت ہے، اور حبس دوام ہے۔ آپ شراب پی کر اس کے نشہ سے مامون نہیں رہ سکتے۔ آگ لگا کر چاہتے ہیں شعلے نہ اٹھیں۔ غیر ممکن ہے، دولت اپنے ساتھ وہ ساری

برائیاں لاتی ہے جنھوں نے دنیا کو جہنم سے بدتر بنا ڈالا ہے، اس دولت پرستی کو مٹا دیجیے، اور ساری برائیاں آپ ہی آپ فنا ہوجائیں گی۔ جڑ نہ کھود کر صرف پھنگی کی پتیاں توڑنا عبث ہے۔ یہ نئی تہذیب سے تمول کو حقیر اور شرمناک اور سوسائٹی کے لیے سم قاتل سمجھتی ہے۔ وہاں کوئی شخص امیرانہ زندگی بسر کرنے سے محسود نہیں بنتا۔ بلکہ ذلیل اور منکوب ہوجاتا ہے، وہاں کوئی عورت زیوروں سے لد کر حسین نہیں، مکروہ سمجھی جاتی ہے، جمہور سے بہتر زندگی بسر کرنا وہاں بیہودگی میں داخل ہے۔ شراب پی کر وہاں بہکا نہیں جاسکتا۔ کثرت شراب خواری وہاں مذموم سمجھی جاتی ہے، مذہبی وجود پر نہیں بلکہ خالص معاشرتی بنیاد پر کیونکہ کثرت شراب خوری سے انسان میں تحمل اور ضبط اور استقلال اور مشقت پسندی کا خاتمہ ہوجاتا ہے۔

ہاں اس معاشرت نے افراد کو آزادی نہیں دی ہے کہ وہ جمہور کو اپنی ہوس پرستی کا شکار بنائے۔ اور لطائف الحیل سے اس کی محنت کا زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھائے۔ یا سرکاری منصب حاصل کرکے بیش قرار رقمیں اڑائے اور موچھوں پر تاؤ دیتے پھرے۔ وہاں اونچے سے اونچے عہدہ دار کی تنخواہ بھی اتنی ہی ہے، جتنی ایک پرفن صناع کی۔ وہ سر بفلک محلوں میں نہیں رہتا۔ اسے تین چار کمروں کے مکان میں گزر کرنا پڑتا ہے۔ اور اس کی بیوی بیگم بنی ہوئی اسکولوں میں انعام نہیں تقسیم کرتی پھرتی۔ بلکہ اکثر محنت مزدوری یا کسی اخبار کے دفتر میں کام کرتی ہے۔ وہ سرکاری منصب پاکر اپنے کو لاٹ صاحب نہیں بلکہ قوم کا خادم سمجھتا ہے۔ مہاجنی تہذیب کا دلدادہ کیوں اس معاشرت کو پسند کرے گا، جہاں حکومت جتانے کے لیے دولت کے انبار لگانے کے مواقع نہیں ہیں۔ سرمایہ دار اور زمیندار تو اس کے خیال سے ہی لرز جاتے ہیں، اور ان کا لرزہ براندام ہونا ہماری سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن جب وہ لوگ بھی اس کی تضحیک اور تفضیح کرتے ہیں جو نادانستہ طور پر مہاجنی تہذیب کی زلہ ربائی کررہے ہیں، تو ہمیں ان کی اس غلامانہ ذہنیت پر ہنسی آتی ہے جس میں انسانیت روحانیت علو اور احساس حسن ہے۔ وہ کبھی ایسی معاشرت کا مداح نہیں ہوسکتا۔ جس کی بنیاد پر حرص اور نفس پروری اور زبردست آزادی پر قائم ہے، اگر تمھیں خدانے علم وکمال دیا ہے تو اس کا بہترین صرف یہ ہے کہ اسے جمہور کی خدمت میں صرف کرو۔ یہ نہیں کہ اس سے

جمہور پر حکومت کرو اور اس کا خون چوسو اور اسے احمق بناؤ۔

مبارک ہے وہ تہذیب جو ثروت اور ذاتی ملکیت کا خاتمہ کر رہے ہیں اور جلد یا بدیر دنیا اس کی تقلید کرے گی۔ یہ دلیل کہ وہ فلاں ملک کی معاشرت اور مذہب سے مناسبت نہیں رکھتی۔ یا اس فضا کے موافق نہیں ہے، قطعی طور پر لغو ہے، عیسائیت یروشلم میں پیداہوئی ہے، اور ساری دنیا اس سے فیضیات ہوئی۔ بدھ ازم شمال ہندوستان میں پیدا ہوئی اور آدھی دنیا نے اس کی بیعت کی۔ خاصہ انسانی ساری دنیا میں ایک ہے۔ فروعی اختلافات ہوسکتے ہیں، لیکن بنیادی طور پر نوع انسان میں کوئی فرق نہیں، جو آئین اور معاشرتی نظام ایک ملک کے لیے باعث نجات ہے، وہ دوسرے مملکوں کے لیے بھی باعث نجات ہوگا۔ وہاں مہاجنی تہذیب اور اس کے گرگے تاحد امکان اس کی مخالفت کریں گے۔ اس کے متعلق بدگمانیاں پھیلائیں گے۔ عوام کو اس سے بدظن کریں گے۔ اس کی آنکھوں میں دھول جھونکیں گے۔ لیکن جو حق ہے اسے آخر کار ایک نہ ایک دن فتح ہوگی اور ضرور ہوگی۔

''کلیم'' دہلی، اگست ۱۹۳۶ء

سودیشی تحریک

ہندوستان کے لگ بھگ سارے اخباروں اور رسائل نے اس حب الوطنی تحریک کی حمایت کی ہے۔ اور جو پہلے تھوڑا ہچکچا رہے تھے ۔ ان کا بھی یقین پختہ ہوتا جاتا ہے۔ مگر ابھی بھی اکثر خیر خواہوں کی زبان سے سننے میں آتا ہے کہ وہ ان مشکلوں کا سامنا کرنے کے قابل نہیں ہیں جو تحریک کے راستے میں ضرور ہی آئیں گی۔ مثلاً کپڑا جتنا ہندوستان میں بنتا ہے اس کا چوگنا ولایت سے آتا ہے۔ تب جاکر اس ملک کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں۔ پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ ملک بغیر مسلسل اور جگر توڑ کوشش کے سودیشی کپڑا بالکل روک دے۔ ملیں جتنی درکار ہوں گی اس کا تخمینہ ایک صاحب نے چالیس کروڑ روپے بتلایا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کیونکہ ایک دوسرے پرچے میں یہ تخمینہ تیس ہی کروڑ کیا گیا ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ ملک اتنی پونجی لگانے کے لیے تیار ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ پونجی مل جائے گی تو پھر سوال ہوتا ہے کیا کیا جائے گا۔ روئی یہاں اتنی پیداہوتی ہے اس میں سے دو حصے تو جاپان لے لیتا ہے اور ایک حصہ ہندوستان کے ہاتھ لگتا ہے۔ ولایت یہاں کی روئی بہت کم خریدتا ہے۔ اگر مان لیجیے سب روئی جو اس وقت پیدا ہوتی ہے یہیں روک لی جائے تو بھی ہماری ضرورتیں زیادہ سے زیادہ آدھی پوری ہونگیں۔ یعنی ۱۰۵ کروڑ گز کپڑوں کے لیے ہم پھر بھی ولایت کے محتاج رہیں گے۔ یہ امید کرنا کہ دو چار سال میں کسان روئی کی کھیتی کو بڑھا کر یہ مشکل بھی آسان کردیں گے۔ایک حد تک خواب معلوم ہوتا ہے۔ پھر یہاں کی روئی سے کپڑا نہیں بنا جاسکتا اور ہندوستان میں شریف لوگ زیادہ تر مہین کپڑے استعمال کرتے ہیں۔ ان کے پہناوے کے ڈھنگ میں ایک دم انقلاب پیدا کردینا بھی مشکل ہے۔ یہ چند باتیں ایسی ہیں جو ابھی کچھ عرصے تک ہمارے ارادوں میں اڑچنیں ڈالیں

گی۔ مگر تصویر کا دوسرا پہلو زیادہ روشن ہے۔ مغربی ہندوستان میں زیادہ تر کپڑا وہی استعمال کیا جاتا ہے۔ ولایتی کپڑے کا خرچ بنگال اور ہمارے صوبہ میں سب سے زیادہ ہے۔ ہم مہین کپڑوں کے بہت زیادہ شوقین نہیں ہیں۔ ہاں بنگال والے کیا مرد کیا عورت ایسے کپڑوں پر جان دیتے ہیں۔ ان میں بھی خاص طور پر وہی حضرات جو تعلیم یافتہ ہیں۔ مگر جب یہ طبقہ اپنے جوش میں ہر طرح کا بلیدان کرنے کے لیے تیار ہے تو کیا مہین کی جگہ موٹے کپڑے نہ پہنے گا۔ قاعدہ کی بات ہے کہ شہر کے چھوٹے لوگ بڑے لوگوں کے کپڑوں اور رہن سہن کی نقل کرتے ہیں۔ جب بنگال کے بڑے لوگ اپنا ڈھنگ بدل دیں گے تو ممکن نہیں کہ دوسرے لوگ بھی ویسا ہی کریں۔ ہمارے صوبہ میں تن زیب اور ململ کا استعمال کچھ دنوں سے اٹھتا جاتا ہے اور اس کے قدرداں یا تو کچھ پرانے زمانے کے شوقین مزاج بوڑھے ہیں یا بازاری بے فکری۔ ہاں شریفوں کی عورتیں ابھی انھیں پر جان دیتی ہیں مگر امید ہے کہ اپنے مردوں کے مقابلے میں بہت پچھڑی نہ رہیں گی۔ بالخصوص جب مردوں کی طرف سے اس کا تقاضہ ہوگا۔ اس طرح مہین کپڑے کا خرچ کم ہوجائے گا اور جب موٹا کپڑا استعمال میں آئے گا تو سال میں بجائے چار جوڑوں کے دو سے ہی کام چلے گا۔ اگر شہروں میں بدیشی چیزوں کا رواج کم ہونے لگے تو دیہاتوں میں آپ سے آپ کم ہوجائے گا۔ ہم اپنے صوبہ کے تجربہ سے کہہ سکتے ہیں کہ یہاں دیہاتی اکثر جولاہوں کا بنا ہوا کپڑا استعمال کرتے ہیں اور جاڑے میں گاڑھے کی دوہری چادریں ان کو ودیشی کپڑوں کی ضرورت ہی نہیں محسوس ہوگی۔

گو اس میں کوئی شک نہیں کہ کچھ دنوں سے وہاں جاجا کر بدیشی چیزوں کا رواج بڑھانا شروع کردیا ہے۔ یہ موقع ہے کہ تعلیم یافتہ اصحاب جن میں اکثر دیہاتی ہوتے ہیں جب اپنے مکان کو جائیں تو اپنے پڑوسیوں کو بھلا برا سمجھا کر سیدھے راستے پر لے آئیں اور جیسی ضرورت دیکھیں روئی کی کھیتی کو بڑھانے کے لیے کہیں۔

روئی کے بعد چینی یا شکر دوسری جنس ہے جو ہم پانچ کروڑ روپے سالانہ کی باہر سے منگاتے ہیں۔ یہ افسوس کی بات ہے۔ ہمارے ملک کے کارخانے ٹوٹتے جاتے ہیں مگر اس کا جواب دہ سبب صرف تعلیم یافتہ طبقہ ہے۔ دیہاتی بیچارے تو ولایتی شکر کو

ہاتھ بھی نہیں لگاتے اور اکثر لوگوں نے تو بازار کی مٹھائی کھانا چھوڑ دیا اور شکر ایسی چیز ہے۔ جس کی پیداوار کو آسانی سے بڑھایا جاسکتا ہے۔ ذرا بھی مانگ زیادہ ہوجائے تو دیکھیے اوکھ کی کھیتی زیادہ ہونے لگتی ہے۔ کسان منہ کھولے بیٹھے ہیں۔ یہی تو ایک چیز ہے جس سے وہ اپنی زمین کا لگان ادا کرتے ہیں۔ کپڑوں کے روکنے میں چاہے کتنی ہی دقتیں ہوں مگر شکر کا بند ہونا تو ذرا بھی مشکل نہیں۔ ہم ان لوگوں پر ہنسا کرتے تھے جو ہم لوگوں کو ولایتی شکر کھاتے دیکھ کر منہ بناتے تھے۔ ہماری نظروں میں وہ لوگ غیر مہذب معلوم ہوتے تھے۔ اب ہم کو تجربہ ہوتا ہے کہ وہ ٹھیک راستے پر تھے اور ہم غلطی پر۔ بدیشی چیزوں کا رواج مہذب لوگوں کا ڈالا ہوا ہے۔ اور اگر سودیشی تحریک کو کامیابی ہوگی تو انھیں کے لیے ہوگی۔

''آوازۂ خلق'' ۱۶/نومبر ۱۹۰۵

پریم چند کے ادبی کارناموں پر تحقیقی کام کرنے والوں میں مدن گوپال کی اہمیت مسلم ہے پریم چند کے خطوط کے حوالے سے بھی انھیں اولیت حاصل ہے۔ ان کی پہلی کتاب انگریزی میں بہ عنوان "پریم چند" 1944 میں لاہور سے شائع ہوئی۔ اسی کتاب کی وجہ سے غیر ممالک میں بھی پریم چند کے بارے میں دلچسپی پیدا ہوئی۔ "ٹائمز لٹریری سپلیمینٹ لندن" نے لکھا ہے کہ مدن گوپال وہ شخصیت ہے جس نے مغربی دنیا کو پریم چند سے روشناس کرایا۔ اردو، ہندی ادیبوں کو غیر اردو ہندی حلقے سے متعارف کرانے میں مدن گوپال نے تقریباً نصف صدی صرف کی ہے۔

مدن گوپال کی پیدائش اگست 1919 میں (ہانسی) ہریانہ میں ہوئی۔ 1938 میں سینٹ اسٹیفن کالج سے گریجویشن کیا۔ انھوں نے تمام زندگی علم و ادب کی خدمت میں گزاری۔ انگریزی، اردو اور ہندی میں تقریباً 60 کتابوں کے مصنف ہیں۔ پریم چند پر اکسپرٹ کی حیثیت سے مشہور ہیں۔ ویسے پرنٹ میڈیا اور الکٹرانک میڈیا کے ماہر ہیں۔ مختلف اخبارات، سول ملٹری گزٹ لاہور، اسٹیٹس مین اور جن ستہ میں بھی کام کیا۔ بعدازاں حکومتِ ہند کے پبلکیشن ڈویژن کے ڈائرکٹر کی حیثیت سے 1977 میں ریٹائر ہوئے اس کے علاوہ دینک ٹریبون چنڈی گڈھ کے ایڈیٹر کی حیثیت سے 1982 میں سبکدوش ہوئے۔

ISBN. 81-7587-003-6